Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali

a cura di
Giorgio Cracco

Società editrice il Mulino Bologna

Istituto trentino di cultura

Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento
Quaderni, 58

I lettori che desiderano informarsi
sui libri e sull'insieme delle attività della
Società editrice il Mulino
possono consultare il sito Internet:

http://www.mulino.it

Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali

a cura di

Giorgio Cracco

Società editrice il Mulino Bologna

Centro per gli studi storici italo-germanici in Trento, Associazione internazionale per le ricerche sui santuari, École Française de Rome, Centro Nazionale per la Ricerca Scientifica, Consorzio dei Comuni della provincia di Trento B.I.M. dell'Adige

Atti del convegno «I santuari cristiani dell'Italia settentrionale e centrale»

Trento 2-5 giugno 1999

PER

una storia dei santuari cristiani d'Italia : approcci regionali / a cura di Giorgio Cracco. - Bologna : Il mulino, 2002. - 493 p. : tab. ; 22 cm. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni ; 58)

Atti del convegno «I santuari cristiani dell'Italia settentrionale e centrale» tenuto a Trento dal 2 al 5 giugno 1999. - Nell'occh.: Istituto trentino di cultura

ISBN 88-15-08789-3

1. Santuari - Italia - Congressi - Trento - 1999 I. Cracco, Giorgio II. Convegno I santuari dell'Italia settentrionale e centrale, Trento, 1999 III. I santuari dell'Italia settentrionale e centrale

263.042 45 Scheda a cura della Biblioteca ITC-isig

Il volume è pubblicato con il contributo del Consorzio dei Comuni della provincia di Trento B.I.M. dell'Adige

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

ISBN 88-15-08789-3

Finito di stampare nel maggio 2002
dalle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

Sommario

Prospettive sui santuari. Dal secolo delle devozioni al secolo delle religioni

di *Giorgio Cracco*

1. *Nel secolo delle «devozioni»*

Un «Quaderno» che per la prima volta, a seguito di un convegno[1], prova a offrire un assaggio, geograficamente esteso a tutte le regioni d'Italia, della storia dei santuari cristiani, così come si è articolata dalle origini ai nostri giorni, non può non aprirsi con una introduzione impegnativa. Si deve prender atto, per esempio, che nel giro di pochi anni il tema dei santuari, un tempo 'minore' ed episodico, si è ormai imposto all'attenzione degli studiosi; e ciò in rapporto con le esigenze di una cultura che, per quanto secolarizzata, non riesce a vivere senza il mistero, ossia a far tacere del tutto la «religione del cuore» e il ricorrente

[1] Di per sé il convegno riguardava, come si ricava dal titolo stesso «I Santuari cristiani dell'Italia centrale e settentrionale», i soli santuari del Centro-Nord, dato che ai santuari del Centro-Sud era stato dedicato un precedente convegno, tenuto a Monte Sant'Angelo (Foggia) nei giorni 12-13 giugno 1998, per iniziativa dell'Università di Bari e del Centro di Studi Micaelici, con l'apporto organizzativo dell'École Française de Rome; ma l'avanzamento delle ricerche nel frattempo registratosi grazie al censimento in atto e ormai in via di compimento, dei santuari cristiani d'Italia – un censimento finanziato dal CNR, dal Murst, da vari Enti regionali e locali e raccolto in banca-dati a cura e a spese dell'École française de Rome – ha consigliato di dare a questi Atti il carattere di un primo bilancio, provvisorio e parziale fin che si vuole ma unico nel suo genere, del lavoro svolto da oltre un centinaio di studiosi in tutte le regioni della penisola. Questo bilancio va connesso con il volume di recente pubblicato sotto la direzione di A. VAUCHEZ, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome 2000, che, come dice il titolo, riflette un lungo e prezioso lavoro di approccio alla tematica dei «luoghi sacri».

«brusio degli angeli»[2]. Ma l'imporsi del tema costringe anche a meglio inquadrarlo, per lo meno esplorando più a fondo – l'indagine già è stata avviata – talune prospettive di ricerca espresse da più parti, non solo da storici ma anche da saggisti, da letterati e da giuristi, e comunque da quanti in passato ben si sono accorti dell'esistenza e del ruolo dei santuari quali luoghi fissi e non trascurabili nel paesaggio dell'Occidente e del Mediterraneo.

Ho la netta sensazione che l'interesse per i santuari – parlo di un interesse per l'intero fenomeno santuariale, non già per singoli luoghi di culto –, che di certo ha origini antiche (lo si potrebbe far partire addirittura da Agostino, quando si mise a narrare dei miracoli accaduti attorno alle reliquie di santo Stefano)[3], sia nato in termini critici (come del resto quello per la storia dei santi e per la storia della stessa Chiesa) non già quando – come accadde nei secoli di mezzo – santuari, santi e Chiesa plasmavano globalmente il quotidiano e il meraviglioso costituendo l'orizzonte maggiore se non unico, il paesaggio dominante – ovviamente di segno sacro ed ecclesiastico – della civiltà dell'Occidente, bensì quando, in età moderna, il monopolio del sacro e dell'ecclesiastico venne seriamente intaccato dall'avanzata di due culture concorrenti, non meno tendenzialmente egemoni: da un lato quella cristiano-riformata, portatrice di un rapporto con Dio che prescindeva da ogni mediazione; dall'altro quella laica, che ambiva a dilatare i suoi spazi a scapito di Dio e delle Chiese, ovviamente in chiave civile e profana. Allora gli uomini del sacro e della Chiesa di Roma, a partire da Cesare Baronio[4], sentirono il bisogno di stringere le fila e di

[2] Alludo a due noti titoli: M. ROSA, *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia 1999; P.L. BERGER, *Il brusio degli angeli ... il sacro nella società contemporanea*, trad. it., Bologna 1995.

[3] AURELIO AGOSTINO, *La città di Dio*, XXII, 8, Milano 1990[2], pp. 1133-1147; P. BROWN, *Agostino d'Ippona*, trad. it., Torino 1971 (1967), pp. 423 ss. Ora però di quest'opera è uscita in inglese «A new Edition with an Epilogue»: *Augustine of Hippo, A Biography*, Berkeley - Los Angeles 2000.

[4] «Baronio assicurava il trionfo di una storia ecclesiastica che in qualche modo emarginava la storia profana e civile, o meglio la riassorbiva perfetta-

chiamarsi a raccolta per fare – era la prima volta che accadeva in quei termini – l'inventario del proprio passato, al fine di mostrare ciò che il sacro e l'ecclesiastico avevano rappresentato nei secoli fin dalle origini; rappresentato, intendo, a favore dei popoli e delle nazioni, dell'intero mondo: perché il sacro e l'ecclesiastico dovevano continuare a vivere e a connotare di sé, unitariamente – questa la loro fede –, popoli nazioni e civiltà.

E il «quando» e l'«allora» si possono anche precisare: trattasi del Seicento (con solide radici alla fine del secolo precedente), l'epoca della pietà barocca, caratterizzata – si è scritto – «da 'eccessi' del culto alla Vergine e ai santi, dalla pratica delle indulgenze, dal miracolismo e dai pellegrinaggi, da un frantumato e 'superstizioso' devozionismo popolare»[5]. Non a caso fu proprio nel cuore del Seicento, tra il 1644 e il 1662, che l'abate cistercense Ferdinando Ughelli, nella certezza della superiorità assoluta della storia sacra rispetto alla storia profana («sacra tamen prophanam tanto intervallo praeit historiam quanto propius haec animi dotes contigit, illa bona fortunae»), concepì la sua monumentale *Italia sacra*, ossia una storia di Chiese, quelle italiane, che avevano il pregio sia di appartenere a una *nobilissima provincia* sia di godere della «vicinitas sacri throni Romanorum Pontificum». Una storia incentrata sulle «opere» dei vescovi ligi al papato in quanto capaci di mostrare ad oltranza la speciale sacralità di un territorio[6]. Come a dire, ecco il risultato

mente raccontando i rapporti fra gli Stati e la Chiesa dal punto di vista della seconda»: G. RICUPERATI, *Cesare Baronio, la Storia Ecclesiastica, la Storia «Civile» e gli scrittori giurisdizionalisti della prima metà del XVIII secolo*, in R. DE MAIO - L. GULIA - A. MAZZACANE (edd), *Baronio storico e la Controriforma*, Atti del Convegno internazionale di Studi, Sora 6-10 ottobre 1979, Sora 1982, pp. 755-814, in particolare p. 759. Sulla «coscienza apologetica» che il Baronio aveva della propria opera storiografica, cfr. anche R. DE MAIO, *Introduzione, Baronio storico*, *ibidem*, pp. XVII-XXIV, in particolare p. XXIII.

[5] M. ROSA, *Il giansenismo*, in G. DE ROSA - T. GREGORY - A. VAUCHEZ (edd), *Storia dell'Italia religiosa*, II: *L'età moderna*, Roma - Bari 1994, pp. 231-269, in particolare p. 234.

[6] F. UGHELLI, *Italia sacra sive de episcopis Italiae et Insularum adjacentium rebusque ab iis praeclare gestis, deducta serie ad nostram usque aetatem opus singulare provinciis XX distinctum in quo Ecclesiarum origines, Urbium con-*

della secolare presenza del clero in Italia, un clero rimasto in tutto e per tutto prono al papato: l'intera penisola, con le isole, è stata sacralizzata, ossia è diventata, del tutto e irreversibilmente, una serie di spazi sacri, ovvero (come significa il termine) di spazi divenuti «altri» e «separati» rispetto al mondo profano, nei quali e dai quali misteriosamente operava la potenza di Dio[7].

ditiones, Principum donationes, recondita monumenta in lucem proferuntur, editio secunda aucta et emendata cura et studio NICOLAI COLETI, Venetiis 1727 (la prima edizione uscì a Roma tra il 1644 e il 1662): le citazioni sono tratte dalla *Praefatio* non numerata. Su questo autore cfr. C. DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'età moderna*, Roma - Bari 1992, pp. 321-389, in particolare pp. 359-360. Sull'Ughelli ha scritto, ma senza confronti con la storiografia coeva, anche A. VASINA, *Vescovi e diocesi del basso medioevo italiano nella storiografia moderna*, in G. DE SANDRE GASPARINI - A. RIGON - F. TROLESE - G.M. VARANINI (edd), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Atti del VII convegno di storia della Chiesa in Italia, Roma 1990, pp. 1-25, in particolare pp. 8-12.

[7] Non saprei dire se già con Ughelli si possa parlare di «esperimenti istituzionali» che «costruiscono i territori della loro propria azione»: cfr. A. TORRE (ed), *Premessa* a *Pratiche del territorio*, in «Quaderni storici», 103, 2000, 1, pp. 3-10, in particolare p. 9. Si può però sostenere, sulle tracce di un volume recente, J.-F. VINCENT - D. DORY - R. VERDIER (edd), *La construction religieuse du territoire*, Paris 1995, che con la storiografia cattolica del Seicento ci troviamo certamente di fronte alla ridefinizione sacrale degli spazi geografico-politici. In questo senso vanno anche intese storie ecclesiastiche locali come quella studiata e valorizzata da T. CALIÒ, *La «Historia Ecclesiastica» di Vicenza del cappuccino Francesco Barbarano: «Honore della patria», gloria dell'ordine e autobiografia in una raccolta agiografica del XVII secolo*, in G. LUONGO (ed), *Erudizione e devozione. Le Raccolte di Vite di santi in età moderna e contemporanea*, Roma 2000, pp. 159-195; oppure storie sacre «regionali» come quella *del* gesuita MATTHAEUS RADER, *Bavaria sancta Maximiliani Sereniss. Principis Imperii utriusque Bav. Ducis auspiciis coepta, descripta, eidemque nuncupata*, Monachii MDCXV. Su questa svolta della storiografia cattolica c'è forse ancora molto da esplorare, se non altro per una verifica del severo giudizio a suo tempo espresso da P. PRODI, *Storia sacra e Controriforma. Nota sulle censure al commento di Carlo Sigonio a Sulpicio Severo*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 3, 1977, pp. 75-104, in particolare pp. 76-78, 99-100. Oggi, dell'«Italia sacra» sopravvive, almeno formalmente (in quanto sancita dall'art. 1 del Concordato), solo la «Roma sacra», o, meglio, sopravvive l'idea del «carattere sacro» della «sede vescovile del Sommo Pontefice, centro del mondo cattolico e meta di pellegrinaggi»: A. RICCARDI, *Roma città sacra? Dalla conciliazione all'operazione Sturzo*, Milano 1979; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Dalla conciliazione al giubileo 2000*, in A. PROSPERI - L.

Ancora, fu proprio nel Seicento, a partire dal 1643, che i gesuiti realizzarono la grande impresa degli *Acta Sanctorum*, una sorta di inventario della santità che si era manifestata sulla terra a partire dalle origini cristiane – un inventario critico, condotto sui documenti, per depurare i dati (si è detto esagerando) dalle «corruzioni medioevali»[8] –, quasi a voler ammonire che il massimo dell'umanità, il culmine di tutte le virtù umane, fino al gesto sommo del «miracolo», scaturiva dal sacro governato dal clero, sicché la stessa umanità era costretta a scegliere tra il seguente dilemma: o continuare a innestarsi su questo sacro, o afflosciarsi in se stessa, deprivata dell'esempio e della luce di tutti i suoi veri «eroi». Gli *Acta* si aprono infatti, non a caso, con un discorso sulla «historiae sacrae utilitas» (solo questa storia si poteva definire «dux vitae, lux consiliorum, morum magistra»), e con il proposito di lasciar da parte l'altra storia, quella segnata da veleni micidiali come «le guerre e le altre miserabili imprese dell'umana stoltezza», per parlare invece soltanto delle gesta gloriose degli uomini del cielo («de factis Caelitum singulorum illustribus et gloriosis»)[9].

Infine, fu proprio nel Seicento che un altro gesuita, Wilhelm Gumppenberg, sull'onda di un devozionismo più che mai incentrato sulle «topografie» mariane allora dilaganti nell'Europa cattolica, specie in area tedesca[10], ebbe l'idea di produrre un'opera

FIORANI (edd), *Roma città del papa* (Storia d'Italia. Annali, 16), Torino 2000, pp. 1153-1209, in particolare pp. 1163-1174.

[8] È un'espressione di P. LETURIA, *Contributo della Compagnia di Gesù alla formazione delle scienze storiche*, in *La compagnia di Gesù e le scienze sacre*, Roma 1941, pp. 161-202, in particolare pp. 176 s. L'autore, in un contesto celebrativo, parla dei Gesuiti come dei «fondatori della storiografia critica» (p. 187).

[9] *Acta Sanctorum*, collegit digessit notis illustravit IOANNES BOLLANDUS, *Ianuarius* I, Antwerpiae, apud Ioannem Meursium, MDCXLIII, p. XIII.

[10] *Les topographies sacrées de la Contre-Réforme*, come ha scritto D. JULIA, *Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne*, in A. VAUCHEZ (ed), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, cit., pp. 241-295, in particolare p. 257. Un esempio di questo «topografie», ancora da studiare, è quello a suo tempo segnalato come inedito (Napoli, Biblioteca Nazionale, XIV. F. 9-12) da M. ROSA, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari 1976, p. 73: S. VIOLA, *Regno di Napoli sacro, cioè delle grandezze di Maria Vergine nella*

che di tali topografie fornisse il primo inventario a livello mondiale, ossia scrisse quella che si può ritenere la prima vera storia complessiva dei santuari cristiani – o almeno di una categoria straordinariamente importante di questi santuari, quelli dedicati a Maria –, vale a dire l'*Atlas Marianus*. Un'opera su cui vale la pena indugiare, se davvero si vuol capire che cosa significava allora far storia dei santuari.

2. *L'idea del primo censimento*

Dapprima, un breve profilo dell'autore[11]. Nato a Monaco di Baviera nel 1609 da una nobile famiglia, ed entrato giovanissimo, nel 1625, tra i Gesuiti, Wilhelm Gumppenberg svolse la sua formazione non solo nella provincia della Germania Superiore, allora potente «baluardo della lotta antiprotestante»[12], ma anche a Roma, dove studiò teologia per quattro anni, finché fu ordinato prete nel 1635. Dopo di che si dedicò tutto, a parte un breve periodo d'insegnamento a Ingolstadt, all'attività in cui più rifulgevano i religiosi del suo e di altri ordini, cioè alla predicazione, passando di città in città (Monaco, le due Friburgo, Innsbruck, e anche Trento, che da sempre apparteneva alla «nazione germanica»)[13]. Non pare tuttavia sia mai giunto a

città di Napoli, sui borghi e distritti, opera elaborata quasi negli stessi anni di quella del Gumppenberg, ossia tra il 1649 e il 1653, il cui ultimo volume, dei 4 di cui è composta, «descrive chiese e santuari mariani del Molise, della Capitanata e dei due Abruzzi».

[11] L. SZILAS, *Gumppenberg*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris 1988, coll. 1159-1160; dello stesso autore, *Loreto nella letteratura spirituale dei Gesuiti*, in F. CITTERIO - L. VACCARO (edd), *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente. VII Centenario Lauretano (1294-1994)*, Brescia 1997, pp. 263-272, in particolare pp. 268-269; D. JULIA, *Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne*, cit., pp. 260-263.

[12] M. ROSA, *Gesuiti*, in *Enciclopedia Europea*, V, Milano 1977, pp. 414-415. Cfr. anche la sezione della grande voce *Jésuites*, firmata da H. WOLTER, *Les Jésuites dans l'assistance d'Allemagne 1648-1773*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris 1999, coll. 1016-1020.

[13] Su questa appartenenza cfr. il contributo di D. RANDO, *Identità politica e vita religiosa «in sul confine d'Italia ed Alemagna». Un tentativo di lettura*, in

pubblicare, ad uso dei predicatori e dei fedeli, i suoi sermoni, che dovevano essere di grande effetto (non si sa peraltro se anche a lui si attagliasse la critica che toccava a certi oratori sacri del suo tempo pur capaci di riempire le chiese: ma «vòta l'inferno?»)[14], bensì – e si può pensare a un'opzione cosciente, sempre ad uso dei predicatori e dei fedeli – l'*Atlas Marianus*, ossia una raccolta di tutte le immagini miracolose della Vergine sparse per il mondo con relativo accertamento circa la loro origine («de miraculosis imaginibus colligendis et conscribendis originibus»)[15].

L'idea di un'opera siffatta, o meglio l'ispirazione divina, come fermamente credeva, che lo spinse a idearla («injecta coelitus cogitatio»), gli venne nel 1650; e comunque in quest'anno, a Trento dove allora risiedeva, la comunicò a parecchi Padri dell'ordine che lì facevano sosta durante il viaggio verso Roma per l'elezione del Generale, insieme con la preghiera di convincere il nuovo eletto a impegnare l'intero Capitolo per la sua realizzazione («ut quispiam e Patribus ad hoc munus deputaretur»). Dopo alcuni mesi, gli stessi Padri, ripassando da Trento per far ritorno alle loro sedi, non seppero dirgli altro circa il progetto se non che toccava a lui assumerne l'incarico. Era, in sostanza, il *placet* dell'intera Compagnia, e soprattutto del Generale Giosuvino Nickel, che poi gli manifestò anche per iscritto tutto il suo appoggio[16]. Così da allora – era il 1652 –, e per

S. GENSINI (ed), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, Pisa 1998, pp. 131-162.

[14] C. CARMINATI, *Tre lettere inedite di Anton Giulio Brignole Sale e alcuni documenti sul Brignole Sale gesuita*, in V. COSTANTINI - Q. MARINI - F. VAZZOLER (edd), *Anton Giulio Brignole Sale. Un ritratto letterario*, in «Quaderni di Storia e Letteratura», 1999, pp. 1-22, in particolare p. 5.

[15] Questa citazione, insieme con le notizie che seguono circa l'*iter* dell'opera, sono frutto della «memoria» dell'autore così come appare consegnata «Lectori benivolo» nel II tomo dell'ultima edizione: *Atlas Marianus quo Sanctae Dei Genitricis Mariae imaginum miraculosarum Origines Duodecim* (nel titolo del I tomo uscito nel 1671: «pluribus») *Historiarum Centuriis explicantur*, Monachii, Typis et impensis Joannis Iaecklini, MDCLXXII, pp. n.n.

[16] W. GUMPPENBERG, *Idea Atlantis Mariani*, Tridenti, Ex Typog. Caroli Zanetti, Imp. Episc., MDCLV, p. 63: «primo loco ponam A.R.P N. Generalem Giosu-

i successivi vent'anni, fino al 1672 (se si eccettua un quadriennio in cui svolse l'ufficio di Penitenziere a Roma in San Pietro), Gumppenberg fece dell'*Atlas* l'impresa della sua vita.

Cominciò con lo scrivere a tutti i Provinciali ricevendo in risposta, nel giro di pochi mesi, una quantità di materiali. E poi, per ripartire meglio e più capillarmente il lavoro, coinvolse con non minore successo anche i Rettori delle Case di tutte le Province, tranne due[17]; sicché nel 1655, ritenendo ormai completo il censimento («Habeo penes me», scrive, «centurias epistolarum, imaginum et descriptionum, quas mihi hi Patres authentice submiserunt»), decise di render pubblico il piano generale dell'opera, con annesso l'elenco dei confratelli che avevano collaborato (in tutto 137, dislocati in 17 Province dell'ordine)[18].

Si tratta di un piccolo volume introduttivo, che vuol dare, come dice nel titolo e come più volte ripete nel contesto, non già i contenuti dell'opera («non ipsum opus»), bensì solo l'idea della stessa, e che si chiude con un invito al lettore «mariofilo» a collaborare a sua volta inviando al suo indirizzo personale, a Trento o ad Augusta, notizie di nuove immagini mariane e nuovi racconti sulle loro origini. Ma quello che più conta è l'oggetto dello scritto, scandito su due piani: innanzitutto, quello delle motivazioni ideali, e poi quello del metodo di lavoro previsto. Più che delle prime, intonate a una mariologia spinta, totalitaria –

vinum Nickel, qui me aliquot epistulis ad hoc opus prosequendum vehementer animavit». Il testo, rarissimo, si può leggere in microfilm presso la Biblioteca Comunale di Trento: un microfilm tratto dalla copia posseduta dalla Bodleian Library di Oxford.

17 W. Gumppenberg, *Atlas Marianus*, cit., II, sempre nell'indirizzo «Lectori benivolo»: «Et enim tanta rerum copia paucis mensibus ad me missa est quantam qui non viderint concipere non possunt. Quia tamen et Provinciarum spacia et Deiparae amplitudo unius hominis quantumvis magnam industriam superabant, in plures laborem hunc marianum partiri libuit. Itaque omnibus omnium Europae Provinciarum, duabus exceptis, RR. Patribus Rectoribus eadem quae nuper Provincialibus scripsi».

18 W. Gumppenberg, *Idea Atlantis Mariani*, cit., pp. 63-70, in particolare p. 70.

non solo il cielo ma anche la terra si sosteneva grazie a Maria e alle sue immagini miracolose («per quas mundus stat, sine quibus iaceret») –, e sulle quali torneremo in seguito in quanto riprese integralmente nell'edizione maggiore dell'opera, conviene qui dar conto del secondo, ossia del metodo espositivo cui si sarebbe uniformato (un metodo, sia detto subito, che svela in lui attitudini da 'informatico' *ante litteram*, impegnato a costruire una specie di 'banca-dati'). Difatti, dovendo far fronte a una massa cospicua di notizie, egli prefigurava il piano dell'opera, o «repertorium rerum quae ad origines imaginum B.V. miraculosarum spectant», secondo una schema-tipo gerarchicamente così concepito: dapprima, i capitoli relativi alle immagini, che sono 5 («de inventione», «de materia», «de forma», «de honore», «de moribus et virtutibus»); poi gli *Indices*, in numero di uno o più; e infine, i *Catalogi*, ugualmente in numero variabile[19].

Quanto ai contenuti, anzi all'idea dei contenuti, l'autore dichiara di voler ripartire la materia per nazioni seguendo un ordine non già geografico, bensì alfabetico (da Boemia, *Burgundia*, ecc., fino a Sicilia), e di attenersi a notizie brevi, soprattutto utili «ad itinera per Europam facienda» (dove è trasparente l'intento di facilitare la grande stagione dei pellegrinaggi mariani allora in corso)[20], salvo a mettere in primo piano la Vergine di Loreto. E ciò a titolo di gratitudine personale per le grazie ricevute in tre templi lauretani: dapprima nel 1632 a Loreto in Italia, quindi nel 1643 a Ratisbona in Baviera, e infine nel 1647 a Friburgo in

[19] Per esempio: il capitolo I, che riguarda il fatto del ritrovamento di immagini miracolose della Vergine, consta di 4 «indici» («de inventoribus», «de loco inventionis», «de modo inveniendi», «de tempore inventionis»); l'«indice» relativo agli «inventori» porta un doppio «catalogo»: quello dedicato agli «inventori veri» e quello dedicato ai «quasi inventori»; e così via; W. GUMPPENBERG, *Idea Atlantis Mariani*, cit., in particolare pp. 7, 10-11, 64-69, 70, 126 e *passim*.

[20] Sui pellegrinaggi mariani dell'epoca, cfr. A. STANNEK, *Diffusione e sviluppi della devozione lauretana in Europa ('600-'700)*, in F. CITTERIO - L. VACCARO (edd), *Loreto crocevia religioso*, cit., pp. 291-327, in particolare pp. 292 ss.; K. GUTH, *Geschichtlicher Abriß der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum*, in W. BEINERT et al. (edd), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, pp. 721-848.

Svizzera[21]; ma anche in armonia con l'impressionante diffusione della devozione lauretana che allora si andava registrando specie nei paesi tedeschi di confessione cattolica.

Nessuna meraviglia se su queste basi, appena due anni dopo, nel 1657, anche per venire incontro all'attesa impaziente (come scrive) di tanti fedeli, Gumppenberg già poteva fornire la prima edizione dell'opera: due volumi di poco più di 400 pagine in tutto, con 50 immagini miracolose (tante quanti erano i sacri luoghi censiti)[22]. Ma poi il lavoro continuò, e seguirono altre edizioni. L'ultima, la più estesa (due volumi *in folio*, con 1200 «santuari», ma solo 5 riproduzioni), fu pubblicata a Monaco nel 1672, tre anni prima che l'autore morisse. Subito *l'Atlas* divenne «il libro religioso illustrato più diffuso» negli ultimi decenni del Seicento[23]; e fu tradotto in più lingue: tedesco, polacco, ceco, italiano[24]; anche in italiano, appunto, nel 1839-1847, per opera di un prete veronese, Agostino Zanella (su questa traduzione, che in realtà fu un grande rifacimento, torneremo oltre). E dopo lo Zanella, in Italia, per oltre un secolo e mezzo, quasi nessuno si ricordò più di Gumppenberg e del suo *Atlas*. Eppure un'opera

[21] W. GUMPPENBERG, *Idea Atlantis Mariani*, cit., pp. 70-71. Circa le due chiese lauretane di Ratisbona e di Friburgo, il Gumppenberg aggiunge: «quae duo sacella Lauretana ad domus Sanctae proportiones et mensuras cum magna solicitudine fabricata esse scio» (p. 71). Circa le copie della Santa Casa, disseminate in quantità impressionante al di là delle Alpi, cfr. A. STANNEK, *Diffusione e sviluppo della devozione lauretana in Europa*, cit., in particolare pp. 326-327.

[22] W. GUMPPENBERG, *Atlas marianus, sive De imaginibus Deiparae per orbem miraculosis*, Ingolstadii, typis Georgii Haenlini, 1657. Lo stesso editore ne fece un'*editio secunda* nello stesso anno. Un'edizione, sempre nello stesso 1657, uscì anche a Monaco, *typis Lucae Straub*: segno dell'immediata fortuna dell'opera. Più precisamente l'edizione di Ingolstadt conta nel primo volume 217 pagine con 25 immagini e nel secondo 207 pagine con altre 25 immagini. Per le edizioni dell'opera si veda anche C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, III, nouvelle édition, Bibliographie, III, Bruxelles - Paris 1892, coll. 1952-1955.

[23] L. SZILAS, *Loreto nella letteratura spirituale dei Gesuiti*, cit., pp. 263-272, qui p. 269.

[24] La prima versione tedesca si ebbe subito, nel 1658, a opera di M. Wartenberg: W. GUMPPENBERG, *Marianischer Atlas*, München 1658.

siffatta merita, eccome, una memoria, a partire dalla dedica iniziale e dai 9 versi che precedono il Proemio[25], proprio perché risponde appieno al bisogno di tutto sacralizzare, in questo caso gli spazi fisici, tipico di una cultura ecclesiastica ossessionata dalla «concorrenza», soprattutto dal confronto con gli «eretici».

3. *Maria, «Atlante del mondo»*

Anche nell'ultima e più completa edizione, quella del 1672, la dedica è, ovviamente, alla Vergine di Loreto, il santuario mariano del papato (tale era divenuto fin dal tardo XV secolo, per la precisa scelta della Sede Apostolica di abbinare Pietro a Maria)[26], che s'era affermato, a partire dall'Italia, in tutto il mondo cattolico, e anche, se non soprattutto, nell'Europa centrale, grazie alla devozione speciale di tanti principi tedeschi – tra cui, in primo piano, gli Asburgo e i Wittelsbach – e a una quantità di fondazioni «ad instar»[27], in quanto emblema visibile della Chiesa di Roma. E i 9 versi di cui la dedica si compone sono tutti un inno alla Vergine di Loreto, salutata come «Figlia dell'eterno Padre», «madre dell'incarnato Figlio», «Sposa al Santo Spirito», «Signora del mondo». Una serie di titoli, questa, che ancora una volta riconduce alla mariologia papale e soprat-

[25] Sia la dedica, sia i versi, sia l'intero Proemio del Gumppenberg si possono leggere nella traduzione ottocentesca dell'*Atlante Mariano, ossia origine delle immagini miracolose della B.V. Maria venerate in tutte le parti del mondo*, redatto dal Padre Gesuita GUGLIELMO GUMPPENBERG, pubblicato per cura dell'Editore Giambattista Maggia, redatto in italiano e aggiuntevi le ultime immagini prodigiose fino al secolo XIX da AGOSTINO ZANELLA sacerdote veronese a benefizio del Pio Istituto dei Sordi-Muti in Verona, 17 voll., Verona 1839-1847, I, pp. 39-48 (l'edizione tradotta è quella ultima, curata dall'autore, del 1672).

[26] G. CRACCO, *Alle origini dei santuari mariani: il caso di Loreto*, in F. CITTERIO - L. VACCARO (edd), *Loreto crocevia religioso*, cit., pp. 97-164, in particolare p. 157; dello stesso autore, *Culto mariano e istituzioni di Chiesa tra Medioevo ed età moderna*, in L. SACCARDO - D. ZARDIN (edd), *Arte, religione, comunità nell'Italia rinascimentale e barocca*, Milano 2000, pp. 25-52.

[27] A. STANNEK, *Diffusione e sviluppi della devozione lauretana in Europa*, cit., pp. 295 ss., 323-327.

tutto al binomio Pietro-Maria così come era stato formulato fin dalle prime leggende di fondazione del santuario di Loreto per celebrare in controluce l'universalità del papato. Infatti, già nel 1471-1472 un prete bresciano, Giacomo Ricci, aveva collocato Loreto al centro della venerazione dei tre continenti del mondo, Europa Asia e Africa[28]; e ora anche Gumppenberg vede la stessa Vergine di Loreto «adorata» dagli «imperi d'Europa», «riverita» dai «regni d'Asia», «onorata» dalle «genti d'Africa», e infine (c'erano state nel frattempo le nuove scoperte geografiche) «rispettata» dai «popoli d'America». Nesso più fortemente dichiarato tra il papa, la Vergine di Loreto e questo *Atlas Marianus* non ci potrebbe essere: segno che Gumppenberg, da buon predicatore, aveva immaginato di consegnare allo stesso *Atlas* il suo sermone più grande, quello che mostrava il mondo intero stretto entro la sacralità mariana irradiata dalla Chiesa di Roma. E tutto ciò nel quadro di un attualissimo rilancio della cattolicità da parte del papato e dei principi cattolici, anche di principi tedeschi, che prevedeva una pratica religiosa disciplinata dall'alto in termini univoci, in modo che non ci fosse contraddizione di sorta tra poteri di vertice e devozioni di base. In altre parole, Gumppenberg faceva propria una mariologia organica al sistema politico dominante, fortemente ancorata ai vertici della società oltre che della Chiesa, e come tale aristocratica prima che popolare, ancora sulla linea, se si vuol fare un confronto, con quella di un Carlo Borromeo, ossia di colui per il quale, addirittura, non solo Maria, ma anche Giuseppe fu di nobile sangue (anche se non disdegnò di lavorare: ne prendessero nota i nobili decaduti del suo tempo, che si ostinavano a vivere da parassiti!)[29].

[28] G. Ricci, *Virginis Mariae Loretae Historia*, a cura di G. Santarelli, Loreto 1987, in particolare p. 156.

[29] Si veda l'omelia tenuta nel giorno della natività di Maria (8 settembre del 1584) nella basilica metropolitana di Milano: Sancti Caroli Borromei S.R.E. Cardinalis archiepiscopi Mediolani *Homiliae CXXVI* ..., editio novissima, Augustae Vindelicorum 1758, coll. 1209-1218, in particolare coll. 1211, 1212, 1216. Sul personaggio cfr. *Carlo Borromeo e l'opera della «Grande Riforma», Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, Milano 1997; e, all'interno della miscellanea, un contributo che ha attinenza diretta con la storia delle devozioni mariane: M.L. Gatti Perer, *Per la definizione*

Maria, dunque, in quanto metafora del papato e di ogni cattolico potere, proiettata nel mondo del pieno Seicento: un mondo «nequissimo», è vero, e «posto in Maligno» (Gumppenberg, drammaticamente, non intravede spiragli neppure all'indomani della pace di Westfalia, che in teoria poneva fine alle guerre di religione), ma non per questo destinato al naufragio: se era sopravvissuto un tempo – così egli ragiona nel corso del Proemio – quando, come credeva «la favolosa antichità», era stato Atlante, «questo nume di pietra», a sostenerlo, a maggior ragione doveva sopravvivere ora che poteva affidarsi a Maria:

«tutta questa mole immensa che Atlante non poté mai sostenere, Tu sola la sostieni, o Vergine; ché tuoi sono i cieli, e tua è la terra, e tuo pure lo spazio in cui l'Europa, l'Asia, l'Africa e la testé addottata e loro compagna l'America Ti servono»[30].

È quasi ovvio aggiungere che ciò che più colpisce in questa perorazione, a parte le reminiscenze classiche e una certa confidenza con la geografia dell'universo (siamo pur sempre nel secolo delle scienze, di Athanasius Kircher, il creatore del «museo del mondo»[31], e a circa 50 anni da quando le carte di Mercatore furono pubblicate con il titolo di *Atlas*), è l'idea dello «spazio» fisico e dell'appartenenza dello stesso a Maria, ossia al nuovo «Atlante del mondo»[32] (di qui il titolo dell'opera: *Atlas Marianus*). E ciò in armonia con la cultura di un'epoca che tutto

dell'iconografia della Vergine del Rosario. L'istituzione della compagnia del S. Rosario eretta da san Carlo e l'edizione italiana figurata del 1583 delle «Rosariae preces» di Bartolomeo Scalvo, pp. 185-214.

[30] W. Gumppenberg - A. Zanella, *Atlante mariano*, cit., I, pp. 40 ss.

[31] Si veda in proposito il catalogo E. Lo Sardo (ed), *Athanasius Kircher. Il Museo del mondo*, Roma 2001, con l'intervento, peraltro critico nei confronti dei successi della Compagnia nel corso del Seicento (di cui è documento anche una pubblicazione autocelebrativa, l'*Imago primi saeculi Societatis Iesu*, Antverpiae, Ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1640), del gesuita M.A. Lewis, *I Gesuiti nel Seicento: trionfi, ottimismo, disastro*, pp. 21-23.

[32] È l'espressione usata dall'autore nel voto espresso a conclusione della sua opera: «tutte le generazioni ti dicano beata, nelle tue prodigiose immagini e ne' tuoi simulacri, e sappiano che tu se' l'Atlante del mondo»: W. Gumppenberg - A. Zanella, *Atlante Mariano*, cit., XVII, pp. 409-414, in particolare p. 412.

traduceva, anche l'interiorità (descritta non a caso, in tanta letteratura del secolo, come «castello» o «fortezza»), in immagini plastiche, fisicamente percepibili[33]. Così, se un monaco come Ughelli aveva postulato un'«Italia sacra», governata dai vescovi, e i Bollandisti una «umanità sacra», selezionata dalla pietà dotta oltre che dal papato, il gesuita Gumppenberg immaginava addirittura un «mondo sacro» – un mondo inteso nella sua positiva realtà fisica: cieli, terre, montagne, flora, fauna; sacro in quanto sostenuto e dominato da Maria.

Il contenuto dell'*Atlas*, sulla base di queste premesse, è conseguente, e tutto compreso nei due termini-chiave presenti nel titolo: «imagines» e «miracula». Trattasi, cioè, di un censimento, condotto con un cert'ordine (non sempre chiaro e logico) di tutte le statue e immagini miracolose della Vergine sparse per il mondo (in tutto 1200, si è detto), ovvero di un inventario delle «varie forme – come interpreterà più tardi il traduttore Zanella – sotto cui compiacquesi comparire, o beneficare, od essere adorata la Vergine»[34]. E la *ratio* che lo guida è di evidenza assoluta. È come se Gumppenberg avesse voluto tenere un sermone mariano – un sermone in tutto e per tutto «tridentino», diretto non solo ai cattolici, ma, polemicamente, anche ai protestanti, specie a Calvino, che più aveva attaccato la Vergine dei «papisti», anzi a qualsiasi «Calvini de grege porcus»[35] (l'immagine rende la virulenza del conflitto), così articolato: Dio ama parlare agli uomini attraverso segni visibili; lo stesso Gesù, detestando la superbia di Alessandro Magno «qui non nisi ab uno pingi voluit», non rifiutò di farsi rappresentare da chiunque e in qualunque modo. Maria fece lo stesso, «ut cum Filio omnibus omnia fiat et omnes lucrifaciat», sicché in Gallia è rappresentata

[33] Cfr. ad esempio I. GALLINARO, *I castelli dell'anima, Architetture della ragione e del cuore nella letteratura italiana*, Firenze 1999.

[34] W. GUMMPENBERG - A. ZANELLA, *Atlante mariano*, cit., I, pp. 24-25.

[35] W. GUMPPENBERG, *Idea Atlantis mariani*, cit., pp. 39, 61. Un passo di Calvino, tratto dalle *Omelie sulla natività*, II, 2, che polemizza contro la Vergine dei «papisti», si legge anche in COMUNITÀ DI BOSE (ed), *Maria, Testi teologici e spirituali dal I al XX secolo*, con un Saggio introduttivo di E. BIANCHI, Milano 2000, pp. 817-818.

gallice, in Spagna *hispane*, e così via. E di solito è rappresentata in forme modeste e su materiale vile; ma questo non conta: è il mondo che guarda alle apparenze, non Dio. Quello che conta è il fatto che da queste immagini sgorga la potenza di Maria, ossia il miracolo[36]. Fine del sermone, ma con una chiosa che rende conto del rigore erudito, se non «scientifico», con cui Gumppenberg procedeva: non sempre e non dovunque sgorga il miracolo; tutte le «storie» che gli avevano inviato i suoi tanti corrispondenti erano state vagliate a fondo, e solo quelle di cui si poteva produrre una documentazione inoppugnabile erano state accolte; e ciò perché fosse evidente a tutti, al di là di ogni ragionevole dubbio, come e quando la Vergine aveva deciso le sue epifanie consolatrici presso gli uomini. Perché questo andava ribadito: che le epifanie della Vergine c'erano state di sicuro e avevano «sacralizzato» davvero il mondo; come negare, per esempio, che quella di Loreto fosse stata un'epifania mariana che sprigionava miracoli attraverso un'immagine[37]? Sarebbe stato un disattendere le parole di Cristo: «Andate e annunciate quello che avete visto e udito; i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono mondati»[38].

4. *Dopo Gumppenberg: tra imitazione e innovazione*

In effetti, il lavoro di Gumppenberg interpretava appieno lo spirito della sua epoca, che era tanto incline a «vedere», in rapporto a immagini o a luoghi mariani, miracoli anche «estremi» –

[36] W. GUMPPENBERG, *Idea Atlantis mariani*, cit., pp. 9-11. Sul tema delle immagini, dibattuto nella XXV sessione del Concilio di Trento, bastino pochi rinvii: D. MENOZZI, *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Milano 1995; O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna, secoli XV-XVIII*, Roma 1998. Cfr. anche J.Cl. SCHMITT, *La culture de l'"imago'*, in «Annales. Histoire - Sciences Sociales», 51, 1996, pp. 3-36.

[37] Nel caso di Loreto, Gumppenberg colloca al centro dell'attenzione l'immagine miracolosa di Maria (quella che fin dalle origini anche il papato – bolla di Sisto IV del 1471 – aveva dichiarato tale: G. CRACCO, *Alle origini dei santuari mariani*, cit., p. 128), non già la Santa Casa.

[38] Libera citazione di Mt 11,5.

come i miracoli «accrescitivi», che prevedevano la ricomparsa o la ricrescita improvvisa di parti del corpo mancanti quali un arto o la lingua[39] –, quanto ansiosa di farli approvare, attraverso

[39] L'inventario di questi miracoli «estremi» è tutto da fare. Certo si tratta di parecchi casi, non di eccezioni, e men che mai di un *unicum*, come può far credere un approccio superficiale al fenomeno. Si pensi al recente saggio – che del resto riguarda l'apologetica non la storiografia – di V. MESSORI, *Il miracolo. Spagna, 1640: un'indagine sul più sconvolgente prodigio mariano*, Milano 1998, dove si presenta con enfasi *El Gran Milagro*, *El Milagro de los Milagros*, ossia il fatto che sarebbe accaduto a Calanda, villaggio di Aragona, tra le 10 e le 11 della sera del 29 marzo 1640, per intercessione di Nostra Signora del Pilar (l'icona venerata a Saragoza), a un contadino-mendicante di ventitré anni, Miguel Juan Pellicer: gli fu «restituita» di colpo la gamba destra che gli era stata tagliata da un chirurgo, perché incancrenita, due anni e cinque mesi prima. Un fatto analogo sarebbe accaduto al santuario di Vicoforte (Mondovì) a un certo Giovanni Romagno de Roine che fin da piccolo era andato «struciando la terra con le nadaghe» per essere stato travolto da una carrozza: gli sarebbero ricresciuti di colpo le gambe e i piedi: P. COZZO, *«Regina Montis Regalis». Il santuario di Mondovì da devozione locale a tempio sabaudo. Con edizione delle «Memorie intorno alla Vergine SS. di Vico (1595-1601)»* (Chiese d'Italia, 2), Roma 2002, testo corrispondente a nota 89 del cap. II. Un altro fatto analogo sarebbe accaduto a Oropa, «nelli monti di Biella», la sera del 9 marzo 1661, un mercoledì, dopo le ore 20, davanti all'«immagine della detta Vergine Santissima dell'Oroppa», a un altro contadino-mendicante di circa ventitré anni, Giovanni Sa' di Chambéry: gli fu «restituita» di colpo la lingua che certi briganti gli avevano tagliata di netto quando aveva appena otto anni, e con la lingua riebbe l'uso della parola. Così infatti depose davanti al vescovo di Vercelli Girolamo della Rovere il 7 aprile successivo: «ed in questo accidente mi messi le deta in bocca e mi trovai in quella cresciuta la lingua, la quale per avanti, doppo che mi fu tagliata come ho detto di sopra, non havevo, et anzi più di una volta m'ero toccato ch'era mozza e longa non più d'un traverso d'un dito» (*Racconto del miracolo operato dalla Madonna Santissima dell'Oropa li 9 marzo 1661, nel restituire ad un muto la lingua intiera, taliatali molti anni avanti*, Torino 1661; A. VIALE, *Per la storia dei santuari subalpini, Dossier su un «miracolo» del 1661*, tesi di laurea, Università di Torino, Facoltà di Scienze Politiche, rel. G. Cracco, a.a. 1998-1999, con la trascrizione dell'intero *dossier*, che presenta una struttura analoga a quello di Calanda; cfr. anche D. LEBOLE, *Storia della Chiesa Biellese, Il santuario di Oropa*, II, Gaglianico 1998, pp. 132-133. E analogo, dall'altra parte dell'Italia, a San Vito al Tagliamento (Pordenone), è il caso di una giovane croata, già schiava dei turchi e privata della lingua per aver rifiutato di convertirsi all'islamismo, che, recatasi al santuario di Rosa, «sentì rinascersi nella bocca una nuova lingua»: M. CATTO, *Il miracolo mariano di Rosa (1655) e la bestemmia: «Et che questi popoli s'astenessero dalle offese grandi et in particolare dalle orrende bestemmie»*, in P.G. SCLIPPA (ed), *La Rosa erosa, Studi su una comunità tra le acque*, San Vito al Tagliamento 1997, pp. 105-116, in particolare p. 111.

inchieste e processi, da uomini esperti di scienza e di fede (medici, chirurghi, teologi, inquisitori)[40]; e come tale trovò un'accoglienza piena presso il mondo cattolico europeo: non poche, come sopra si è detto, furono le traduzioni, e anche le utilizzazioni-imitazioni.

Fra queste ultime va segnalata, in ambito tedesco, quella di Heinrich Scherer, pure lui gesuita, uscita a Monaco nel 1702, che addirittura porta lo stesso titolo, *Atlas Marianus*, e che altro non è se non un'epitome, diversamente e più comodamente disposta (i santuari appaiono sotto il nome delle città che si susseguono in ordine alfabetico), dell'opera maggiore, cui esplicitamente si richiama anche per l'obiettivo di fondo: difendere contro i miscredenti, a partire dal caso di Loreto, la verità del miracolo («at tu, Christiane, haec omnia ad fabulas ablegas et explodis?»)[41].

In ambito italiano è di certo da segnalare almeno l'opera pubblicata nel 1692 da Alessandro Moresini, «Minor Osservante di San Francesco» della provincia di Sant'Antonio nonché teologo, dedicata alle origini delle chiese mariane sparse nei quattro continenti (in tutto quasi 200): un'opera significativa che risente certamente del modello Gumppenberg, se non altro per la priorità assoluta riservata alla «Santa Casa di Nazareth detta la Madonna di Loretto», con ripresa di tratti della leggenda di fondazione risalente a Ricci, oltre che per l'aristocratica mariologia che la sorregge (la Vergine è dichiarata «di stirpe

[40] Cfr. in proposito M. SANGALLI, *Miracoli a Milano. I processi informativi per eventi miracolosi nel Milanese in età spagnola*, Milano 1993. Uno di questi processi, quello relativo ai miracoli avvenuti presso il santuario della Madonna di Vicoforte (Mondovì), è ora pubblicato da un mio allievo, P. COZZO, *«Regina Montis Regalis». Il santuario di Mondovì*, cit.

[41] E. SCHERER, *Atlas Marianus sive praecipuae totius orbis habitati imagines et statuae magnae Dei Matris beneficiis ac prodigiis inclytae succincta historia propositae et mappis geograficis expressae*, Pars III, Monachii 1702 (per il rapporto con l'opera di Gumppenberg, cfr. p. 128). L'opera ha tutti i caratteri di un contributo autonomo, con tanto di dedica, proemio e indici finali; e quindi non riesco a capire perché si presenti come «terza parte». A meno che non intendesse passare per un fascicolo aggiunto o supplemento ai due volumi dell'ultima edizione dell'*Atlas* di Gumppenberg.

reale» in quanto discendente «dalla reggia stirpe di David»); ma che, a differenza dello stesso modello, colloca in primo piano non tanto le immagini quanto «le maravigliose apparitioni» («o nelli monti, o nei boschi, o nelle selve, o nelle campagne, o nelle parieti, et in altri luochi»); e ciò per meglio far risaltare il ruolo di Maria nella storia e nella pratica dei credenti (non a caso Moresini apre il suo censimento con un «compendio della vita di Maria», e poi lo intercala con paragrafi sulla pietà e sulla liturgia mariana)[42].

Ci vorrebbe una ricerca apposita per segnalare tutte le utilizzazioni-imitazioni, anche a livello regionale o locale, che incontrò, specie tra Italia e Germania, l'opera di Gumppenberg[43]. Ma intanto è rilevante suggerire, ricorrendo almeno a qualche esempio, gli spostamenti di prospettiva che l'opera del gesuita di Monaco andava subendo. Già Moresini aveva posto l'accento, come si è detto, sulle apparizioni; ed ora, a distanza di circa 70 anni, nel 1760-1761, un altro autore, questa volta di ambito veneto, Flaminio Corner, scrivendo sia in latino sia in volgare, torna a privilegiare le «apparizioni», con l'aggiunta di una novità importante: si tratta di apparizioni coinvolgenti soprattutto gli strati deboli della società, poiché la Vergine amava «conversare»

[42] A. MORESINI, *Origine delle Chiese dedicate a Maria Vergine Gran Madre di Dio, e riverite dalle quattro parti del Mondo, cioè, Asia, Africa, Europa, et America, ove sono descritte le Principali devotioni; et d'alcune cose Notabili operate da Dio Sign. Nostro in gratia di Lei, et a favore de' suoi Devoti. E nel fine l'origine delle Chiese dedicate à diversi Santi nella città di Venetia et nelle sue isole addiacenti*, Parma 1692, pp. 1-47, 48, 134-135 e *passim* (oltre alla dedica iniziale con pagine n.n).

[43] Per esempio, un contributo di M. ROSA, *La Chiesa meridionale nell'età della Controriforma*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (Storia d'Italia. Annali, 9), Torino 1986, pp. 291-345, in particolare pp. 344-345, segnala «il testo prezioso del domenicano Serafino Montorio della napoletana Congregazione della Sanità», che percorre «con orgoglioso compiacimento i caposaldi di una geografia devota, di cui era intessuto ormai l'intero Regno, assimilato nelle sue dodici provincie agli splendenti dodici segni dello Zodiaco illuminati dal Sole della Vergine Maria»: *Zodiaco di Maria, ovvero le dodici Provincie del Regno di Napoli, Come tanti Segni, illustrate da questo Sole per mezo delle sue prodigiosissime Immagini, che in esse quasi tante Stelle risplendono*, Napoli 1715.

non già (se non di rado) con i «Grandi del Mondo», bensì con «vergini pastorelle o divoti abitatori de' villaggi», ossia con i «semplici» e «umili di cuore»[44].

Si può anche dire che Corner, pur restando sulla scia di Gumppenberg («seguirò dunque un esemplare cotanto rispettabile») anche per quanto riguardava la sfida contro la «contumace incredulità» dei negatori del miracolo, posponeva l'incontro tra Maria e i Grandi del mondo, che gli veniva dal grande modello – «quelli», aveva scritto Gumppenberg, «che te, o Vergine, nelle statue e nelle immagini tue miracolose con grandissime spese onorarono»[45] –, all'incontro tra Maria e un'umanità a parte che nulla contava, quella dei «semplici» e degli «umili»[46]. Segno che a circa un secolo di distanza da Gumppenberg l'idea di una Vergine capace di sacralizzare il mondo intero a partire dai vertici, dal papa e dai principi cattolici, non era più attuale, e che la storia dei santuari mariani non riguardava più in prima istanza il binomio Pietro-Maria, e con esso i dotti e i potenti, bensì il binomio Maria-popolo. Di mezzo c'era stato Muratori con la sua «regolata divozione»; e stava anche profilandosi la «pietà illuminata», connessa a figure di regnanti come Giuseppe II e Pietro Leopoldo, nonché a ecclesiastici intrisi di riformismo giansenista come il vescovo di Pistoia Scipione de' Ricci. E anche la curia romana, lo stesso papato percepivano la svolta in atto[47]. L'idea e la storia dei santuari stavano cambiando.

44 F. CORNER, *Apparitionum et celebriorum imaginum Deiparae Virginis Mariae in civitate et Dominio Venetiarum Enarrationes historicae ex documentis traditionibus et antiquis codicibus ecclesiarum depromptae*, Venetiis 1760, pp. 8-9. La versione italiana ha il titolo seguente: *Notizie storiche delle apparizioni, e delle immagini più celebri di Maria Vergine Santissima nella città, e Dominio di Venezia. Tratte da documenti, tradizioni, ed antichi libri delle Chiese nelle quali esse immagini son venerate*, Venezia 1761.

45 W. GUMPPENBERG - A. ZANELLA, *Atlante mariano*, cit., I, p. 47.

46 F. CORNER, *Notizie storiche delle apparizioni e delle immagini*, cit., pp. 8-9.

47 M. ROSA, *Il giansenismo*, cit., pp. 234-235.

5. *In tempi di «regolata divozione»*

Nelle sue 75 dissertazioni relative ai vari aspetti della civiltà medievale Muratori parla di tutto – dei cognomi, del duello, delle rappresaglie, degli ospedali, delle eresie, ecc. –, ma non dei santuari o delle immagini mariane («voci» che neppure compaiono nell'Indice di una versione ottocentesca); anzi, dopo aver discusso, in una dissertazione, «della venerazion de' Cristiani verso i Santi», sente il bisogno, in quella successiva, di soffermarsi, sui «semi delle superstizioni ne' secoli oscuri dell'Italia»[48]. In altri termini, il trionfale mariocentrismo dell'età barocca cominciava a incontrare, nel corso del Settecento, anche da parte di alcuni ecclesiastici (e non parliamo degli illuministi), silenzi imbarazzati e anche condanne recise in quanto visto come deviante dalla retta tradizione. Per esempio, l'idea di potersi salvare comunque grazie a Maria, che stava alla base di tante pratiche devote, tra cui il pellegrinaggio ai luoghi santi – «cliens Mariae nullus in aeternum periit» –, viene seccamente sconfessata dallo stesso Muratori: Maria è sì «speranza nostra», egli scrive, ma non «fino a promettere che chi è suo divoto non potrà dannarsi». E poi chiunque voglia vivere «nella pura religione di Cristo, cioè nella cattolica romana», deve pure rendersi conto che «Maria non è Dio»[49].

Però con queste posizioni Muratori prendeva le distanze non solo dalla *pietas spuria*, dalla «indiscreta divozione» da tempo dominante, con tutto quello che di *superstitio*, di *fanatismus*, perfino di *deliramentum*, essa comportava, ma anche da chi largamente e perfino entusiasticamente la praticava: ossia dalla «stolta gente» (com'egli la chiamava), quella pronta, per esempio,

[48] L.A. MURATORI, *Dissertazioni sopra le antichità italiane, con note*, Milano 1837-1839. Alludo alle dissertazioni 58 e 59 del tomo V e ultimo.

[49] L.A. MURATORI, *Opere*, a cura di G. FALCO - F. FORTI, Milano - Napoli 1964, pp. 946-951, in particolare pp. 950, 948. Una recente edizione è quella introdotta da P. Stella, L.A. MURATORI, *Della regolata divozione dei Cristiani*, Milano 1990. È da aggiungere che l'espressione «Maria non è Dio» si trova già, molti secoli prima, in Epifanio di Salamina, *Panarion*, 78, 2-4: cfr. COMUNITÀ DI BOSE (ed), *Maria. Testi teologici e spirituali dal I al XX secolo*, cit., p. 120.

a credere «buonamente» che Luca avesse dipinto un ritratto della Vergine[50]; dalle «rozze persone, le quali sembrano stimar più del divino Salvator nostro la sua immacolata Madre e i Santi»; dal «popolo», che non capiva «essere una sola la beatissima Vergine ancorché sì varie denominazioni ella riceva dalle diverse chiese e confraternite» (Madonna del Rosario, del Carmine, ecc.). Muratori prendeva le distanze, insomma, dalla massa dei credenti che accorrevano ai santuari, e quindi anche dai santuari stessi, dato che per lui a ottenere la salvezza e perfino le «grazie» non era tanto questo o quel «luogo» mariano quanto «la migliore disposizione», la «maggior fede» di chi al luogo si recava, con un rinvio «difficile» e non troppo velato all'interiorità[51].

Ma tutto questo, pur trovando riscontri interessati presso elementi dell'alto clero, si collocava all'opposto della pedagogia cristiana postridentina e borromaica come quella di un Gumppenberg, fondata viceversa sull'esteriorità delle immagini, sulle topografie sacre del mondo (non per nulla i Gesuiti di Vienna cercarono di impedire che la muratoriana *Regolata divozione* circolasse nella versione tedesca e latina)[52]; e lasciava scoperte esattamente le «rozze persone», la «stolta gente», il «popolo», ossia la massa dei credenti, cui invano si chiedeva di «capire», di avere una fede «pura», interiorizzata, immune da «sregolatezze». E difatti questa massa trovò ben presto altrove i suoi difensori e interpreti.

Già un Corner, che era un erudito, guardava, come si è visto, agli strati umili della società non già con disagio intellettuale bensì con umana simpatia, individuando tra essi, e non tra i potenti, i naturali destinatari del sacro; e pertanto, pur partendo

[50] Su questo tema cfr. ora M. Bacci, *Il pennello dell'evangelista, Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*, Pisa 1998.

[51] Comunità di Bose (ed), *Maria, Testi teologici e spirituali dal I al XX secolo*, cit., pp. 953, 955.

[52] *Ibidem*, pp. 929-931. Cfr. ultimamente A. Burlini Calapaj, *Devozioni e «Regolata Divozione» nell'opera di Ludovico Antonio Muratori. Contributo alla storia della liturgia*, Roma 1997, in particolare pp. 57-61, e anche per l'abbondante bibliografia, pp. XIII-XXIX.

da Gumppenberg, si accostava diversamente al fenomeno dei santuari facendo storia di apparizioni più che di immagini: la Vergine che appare di persona ha ben altra forza rispetto a una sua icona, per quanto miracolosa.

Ma poi fu un altro prete (anche Muratori era un prete), Alfonso Maria de' Liguori – uno che aveva esperienza di masse, anzi di masse povere e che avrebbe tentato di «avvicinare il messaggio evangelico alle mentalità 'magiche' dei borghi del Sud»[53] – a rovesciare le idee del Muratori. Guai, egli afferma, a mettere da parte Maria, e a non rendersi conto di «quanto importi al bene proprio e dei popoli il promuovere la devozione di Maria»: Dio stesso, «dopo aver donato Gesù Cristo», volle che le «grazie» del cielo «tutte si dispensino per mano e per intercessione di Maria»; e poi era certo che «l'honorar questa Reina degli angeli è lo stesso che il fare acquisto della vita eterna» (lo garantivano dottori come Bonaventura, lo proclamavano le stesse *Revelationes* di Brigida di Svezia)[54]; e, infine, perché togliere al predicatore la sua arma migliore, ossia «la predica di Maria»? «Io so per esperienza che qualche peccatore, che in tutte le altre prediche era restato duro, a questa della Madonna si è convertito»[55].

[53] G. De Rosa, *Sant'Alfonso de' Liguori e Bernardo Tanucci*, ora in G. De Rosa, *Tempo religioso e tempo storico, Saggi e note di storia sociale e religiosa dal Medioevo all'età contemporanea*, Roma 1987, pp. 207-226, in particolare p. 207.

[54] Sant'Alfonso Maria de' Liguori, *Le glorie di Maria*, libro primo, S. Benigno Canavese 1886, pp. 11-15 (l'opera è un commento ai versetti del *Salve Regina*). Estratti di quest'opera di sant'Alfonso anche in Comunità di Bose (ed), *Maria. Testi teologici e spirituali dal I al XX secolo*, cit., pp. 986-993. Cfr. D. Giorgio, *S. Alfonso Maria de' Liguori e Ludovico Antonio Muratori*, in P. Giannantonio (ed), *Alfonso Maria de' Liguori e la società civile del suo tempo*, Atti del convegno internazionale per il bicentenario della morte del Santo, Napoli, S. Agata de' Goti, Salerno, Pagani 15-19 maggio 1989, Firenze 1990, pp. 461-472. Cfr. anche A. De Spirito (ed), *La figura e l'opera di Alfonso de' Liguori nel Sannio*, Milano 1999, con il commento di B. Ulianich, *L'ultimo libro su Sant'Alfonso*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 59, 2001, pp. 297-301.

[55] Sant'Alfonso Maria de' Liguori, *Sermoni compendiati per tutte le Domeniche dell'anno*, II, Torino 1831, p. 327.

Alfonso Maria de' Liguori non appartiene affatto alla storiografia dei santuari; eppure contribuì potentemente, per la presa che ebbe sulla vita religiosa delle masse, a imprimerle una svolta importante: nel senso che tolse Maria dalle nicchie dei poteri superiori – non si parla più solo del binomio Pietro-Maria, o di una Maria mediata dai principi – per collocarla a tu per tu con le masse medesime, e non solo per convertirle, ma anche per proteggerle; e proteggerle, anzi, dagli stessi poteri. Nei *Promessi sposi* – la citazione già sposta il discorso oltre l'età napoleonica – l'umile Lucia prigioniera di un potente prega, non a caso, così: «O Vergine santissima, Voi a cui mi sono raccomandata tante volte, e che tante volte m'avete consolata, Voi che avete patito tanti dolori, e siete ora tanto gloriosa, e avete fatto tanti miracoli per i poveri tribolati, aiutatemi!»[56]. È una preghiera che testimonia alla perfezione l'alleanza in atto tra Maria e gli umili; e ciò in coerenza con quanto Manzoni pensava di Maria, «questa fanciulla ebrea» presente nei «miti altari», che fungeva da referente diretta dell'umanità affranta: del «fanciulletto» spaventato, del «navigante» in pericolo tra le tempeste del mare, della «femminetta» in lagrime («Tu pur, beata, un dì provasti il pianto»)[57]; e ciò per dar voce e speranza all'«immensa moltitudine» che «passa sulla terra, sulla sua terra, inosservata, senza lasciare traccia»[58]. Si rilegittimavano per questa via i santuari mariani: ma non più come trionfali spazi del potere che salvava e disciplinava dall'alto (era l'idea di Gumppenberg), e neppure come centri di devozione volgare e perfino «sregolata» (era l'idea di Muratori), bensì come necessario rifugio di masse dolenti in cerca di conforti e miracoli.

[56] Capitolo XXI. Cito da A. MANZONI, *Tutte le opere*, a cura di G. LESCA, Firenze 1923, p. 616. In proposito basti rinviare a G. POZZI, *I nomi di Dio nei «Promessi Sposi»*, in G. POZZI, *Alternatim*, Milano 1996, pp. 315-389, in particolare pp. 349, 370.

[57] Si tratta di uno degli *Inni sacri*: *Il nome di Maria*, pp. 38-39 dell'edizione citata alla nota precedente.

[58] È la chiusa del cap. II del *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia*, in A. MANZONI, *Tutte le opere*, cit., p. 349.

6. *Gli «occhi di Maria» e della Chiesa*

Del mutamento quasi non s'accorse la cultura ecclesiastica dominante. Ormai, è vero, questa cultura non poteva più ignorare l'esistenza dei santuari, e comunque il ruolo decisivo che in certe congiunture potevano assumere modalità di epifanie mariane. Alludo, per esempio, all'opera di un ecclesiastico di curia, Giovanni Marchetti, pubblicata con l'approvazione superiore nel 1797, quand'era ancor fresco il «miracolo» delle decine e decine di immagini della Vergine che «si animavano», che centinaia di testimoni giuravano di aver visto «animarsi» (muovere gli occhi, cambiare espressione, mutare colore), mentre i francesi di Bonaparte – «i quali, come scrisse Monaldo Leopardi, stanti le atrocità commesse nel regno loro, venivano qui pareggiati alle belve» – invadevano lo Stato pontificio. Ma «gli occhi di Maria» sono qui assunti come segno – un segno comunque «straordinario e forse unico» – non tanto della fede dei «semplici» (la cui testimonianza fra l'altro è posposta a quella dei potenti e dei dotti) quanto del primario interesse della Chiesa di Roma di garantire l'intangibilità del proprio territorio[59].

Non sorprende pertanto che nel corso dell'Ottocento, via via che la Chiesa di Roma si sentiva insidiata da nuove «belve», e

[59] *De' Prodigj avvenuti in molte sagre Immagini specialmente di Maria Santissima secondo gli autentici Processi compilati in Roma. Memorie estratte e ragionate da* D. GIO. MARCHETTI Esaminatore Apostolico del clero e Presidente del Gesù. *Con breve ragguaglio di altri simili Prodigj comprovati nelle Curie Vescovili dello Stato Pontificio*, Roma 1797. Cfr. in merito R. DE FELICE, *Paura e religiosità popolare nello Stato della Chiesa alla fine del XVIII secolo*, in R. DE FELICE, *Italia giacobina*, Napoli 1965, pp. 289-316; G. BATTELLI, *Clero secolare e società italiana tra decennio napoleonico e primo Novecento. Alcune ipotesi di rilettura*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma - Bari 1992, pp. 43-123, in particolare p. 50; M. CATTANEO, *Maria versus Marianne. I «miracoli» del 1796 ad Ancona*, in «Cristianesimo nella storia», 16, 1995, pp. 45-77, in particolare p. 47 (con la citazione del brano di Monaldo Leopardi); dello stesso autore, *Gli occhi di Maria sulla rivoluzione. «Miracoli» a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, Roma 1995. Di recente è stato prodotto sul fenomeno anche un *pamphlet* apologetico: V. MESSORI - R. CAMMILLERI, *Gli occhi di Maria*, Milano 2001.

quindi nella necessità di mobilitare tutte le sue difese, neppure i santuari fossero pretermessi. Difatti, nel suo *Dizionario di erudizione*, un ecclesiastico come Gaetano Moroni, «secondo aiutante di camera di Sua Santità Pio IX», inserì non a caso – forse era la prima volta che accadeva in un repertorio approvato – la voce «santuario», e ne fece la storia. Presso gli ebrei, scrive, il santuario era «la parte più interna e più segreta del tabernacolo», «la figura del cielo». In seguito, con la parola «santuario» si indicarono realtà diverse: «un velo o pannolino detto brandeo», che i papi solevano inviare «come dono prezioso a' principi»; oppure «il presbiterio, le urne, gli altari, le chiese nelle quali si conservano le reliquie de' martiri, le sacre immagini, i simulacri più celebri detti eziandio taumaturghi pei grandi miracoli ivi operati dal Signore», come «i vari simulacri della B. Vergine Maria che si venerano sotto diverse denominazioni». E infine – ecco la definizione più attuale – si chiamano santuari «chiese e luoghi di generale divozione», importanti «pei misteri che vi si operarono, come la Santa Casa di Loreto e il Santo Sepolcro, per le celebri memorie, per le sante immagini e reliquie insigni che vi si venerano, per le indulgenze che vi si lucrano e concesse largamente da' papi, ed a' quali da lontane parti i devoti si recano in pellegrinaggio»[60].

Si noti: i santuari, finalmente, ci sono; e non si ha paura di chiamarli con il loro nome. Compaiono, nello sfondo, anche le folle dei pellegrini. Ma nel complesso sembra trattarsi non già di realtà vive e presenti, bensì soltanto di «memorie», per quanto gloriose: non per nulla i «grandi miracoli» sono già stati «operati», e così pure «i misteri» («pei misteri che vi si operarono»: il verbo è inequivocabilmente al passato remoto). Attuali sono solo le «devozioni» approvate e generosamente premiate dai papi attraverso un fiume di indulgenze, le devozioni che segnalano la presa del papato sulle pratiche delle masse credenti. Non è casuale che le opere da cui Moroni traeva le notizie per la sua «voce» fossero essenzialmente tre: Guglielmo Cuppenberg (così viene storpiato il nome di Gump-

[60] G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da s. Pietro sino ai nostri giorni ...*, LXI, Venezia 1853, pp. 82-84.

penberg), l'abate Pouget, ma soprattutto il «proposto» Antonio Riccardi[61].

Quest'ultimo può essere certamente assunto come esempio di una storiografia ecclesiastica che s'industriava di «imbalsare» dall'alto (questo infatti ne fu l'esito) il fenomeno dei santuari. Si noti: nel lungo *Ragionamento preliminare* con il quale egli introduce la rassegna dei più celebri santuari mariani sparsi per il mondo, Riccardi pare intenzionato a battere in breccia le riserve e le cautele dell'età dei Lumi, nonché, ovviamente, le proteste dei Riformati, quasi volesse riallacciarsi direttamente alla grande passione mariana tipica del tardo medioevo e in qualche modo di recente ripresa da autori come Alfonso Maria de' Liguori: ai suoi occhi, Maria è sempre la «Regina degli angeli e dei santi» che «ascolta propizia i nostri voti», che «accorre pietosa ai prieghi» dei suoi «figli»; potente sì, «fino a confondersi coll'infinito potere di Dio», ma anche «madre»; sovrana sì, ma anche «Avvocata e Mediatrice» di tutti (nessuno può arrivare al Figlio se non «col mezzo» di Lei) e, di nuovo o ancora, «segno di predestinazione» per chi a Lei si affida: come se l'Autore intendesse riaffermare l'alleanza tra Maria e gli umili. Ma poi si capisce chiaramente che egli scrive avendo in mente ben altro: gli interessava soprattutto replicare all'incredulità del suo tempo in materia di visioni e miracoli, e far capire che la Chiesa mai aveva incoraggiato l'«ignoranza» e la «superstizione», avendo sempre usato anzi «una buona dose di critica, anche nei secoli più oscuri», per «discernere i veri dai falsi miracoli». Così Riccardi accredita la teoria che le mariofanie esistono sì, ma in realtà sono gli angeli ad assumere le sembianze della Vergine (non sono lì, gli angeli, per servire?); che Dio può fare ogni sorta di miracoli (per Lui non contano «le leggi e i sistemi della natura»), ma «il potere non vuol dire che li fa», anche se è vero che poi nella storia i miracoli sono stati tanti (la Chiesa ne ha avuto bisogno per dilatarsi), e molti sono avvenuti nei «più famosi santuari del mondo» (perché non credere «alla sola

[61] *Ibidem*, p. 84. Dell'abate Pouget è citata una *Storia de' santuari più insigni della Madre di Dio*, Parigi 1847, che non sono riuscito a rintracciare. Dell'opera di Riccardi diremo subito.

tradizione» quando mancano altre prove?); e continuano in fondo ad avvenire (cita in proposito il caso recente dell'«Estatica di Caldaro nel territorio trentino», che aveva avuto «molte migliaia di testimoni di tutta l'Italia superiore e di gran parte della Germania circonvicina»).

In altri termini, pur con concessioni al popolare e al meraviglioso, Riccardi scrive per dare una patina di quasi razionalità al fenomeno di per sé sospetto dei santuari, per accorciare le distanze tra «credulità» e «incredulità», e in ultima analisi per rendere meno aspro l'incontro/scontro tra Chiesa e mondo moderno[62]. Ma per far ciò non esita a «contenere» al massimo la portata dirompente del suo tema: guai, egli dichiara, ad «attribuire a tutte queste istorie o avvenimenti meravigliosi un'autorità maggiore di quella che può convenire alla fede umana»; guai a non intendere ogni discorso su santuari e miracoli «nei limiti e nelle riserve segnate con i decreti di Urbano VIII e della Sacra Romana Inquisizione». E poi, è vero, i santuari ci sono, ed era anche giusto coltivarne la «venerazione», orientare ad essi i pellegrinaggi; ma con le dovute avvertenze: intanto «non basta visitare i santuari»; e poi era anche errato riporre in essi «soverchia fidanza», o praticarli con «imprudenza», ossia

[62] A. Riccardi, *Storia dei santuari più celebri di Maria Santissima sparsi nel mondo cristiano*, 4 tomi, Milano 1840-1844. In realtà, i primi 3 tomi portano la data del 1840 e il IV del 1844; quest'ultimo porta addirittura un titolo a parte: *Continuazione e fine della storia dei santuari più celebri di Maria Santissima sparsi nel mondo cristiano*, tomo IV e ultimo. Circa la partizione della materia è da dire che il tomo I contiene il lungo *Ragionamento preliminare* (pp. 1-166), più una piccola sezione dedicata ai «santuari d'Oriente» (pp. 167-206), nonché una prima serie di «santuari d'italia», a cominciare da quelli di Venezia: in tutto 16 (pp. 207-370). Il II tomo presenta altri 35 «santuari d'Italia»; il III altri 8: il IV altri 16 (cioè in tutto 75 santuari d'Italia). Lo stesso IV tomo contiene inoltre una scelta di santuari di altri paesi europei: dell'Impero austriaco, della Polonia, della Svizzera, del Belgio, dell'Inghilterra, della Francia, della Spagna (pp. 113-492). Non mancano neppure poche pagine dedicate ai «santuari d'Africa», in realtà a uno solo, quello esistente a Costantina, nella nuova diocesi di Algeria (pp. 523-527). E alla fine si ha l'impressione di trovarsi di fronte a un'opera disorganica, incompiuta, incapace di render ragione dell'universalità del culto mariano. Un'ultima precisazione riguardante l'«Estatica di Caldaro»: si tratta di Maria von Mörl (1812-1868), la «stigmatizzata», come intitola la biografia di I. Grandi, *Maria von Mörl, die Stigmatisierte aus Kaltern in Südtirol*, Hanteville 1977.

«senza il consiglio di saggi direttori spirituali»[63] (in modo non troppo diverso si era espresso, giusto un secolo prima, anche l'abate e teologo Francesco Amato Pouget, nel suo grande *Catechismo*)[64]. Vale a dire: lo sforzo di parlare al mondo moderno, quello degli increduli, di mostrare una Chiesa all'altezza dei tempi, induceva l'autore a una specie di censura in tema di santuari (guai a visitarli senza i necessari permessi del clero, anzi del clero parrocchiale), a una sostanziale mortificazione degli stessi come spontaneo riferimento per la massa dei fedeli. Ecco perché sopra si diceva che la Chiesa sembra non accorgersi della persistente alleanza tra Maria e gli umili.

Non se ne accorse al punto da rendere possibile la resurrezione di una mariologia e di una connessa idea dei santuari che pur apparteneva irrimediabilmente al passato «tridentino», quella di Wilhelm Gumppenberg.

7. *Un nuovo Gumppenberg: Agostino Zanella*

Fu un oscuro editore di Verona, Giambattista Maggia, devoto alla Madonna «fin dall'infanzia», colui che verso il 1839 ebbe «il dolce pensiero» di ripubblicare l'*Atlas Marianus*, «opera classica per la materia di cui tratta e rarissima» (pur avendo fatto indagini «in Italia e fuori», non ne trovò che una sola copia presso la biblioteca del Seminario vescovile della sua città): di ripubblicarlo, egli precisò, «non nell'originale latino», ma in traduzione italiana, perché venisse letto anche dalle «persone non dotte», e quindi Maria fosse «con più tenera divozione venerata» e riconosciuta per i suoi «tanti miracoli» e per le sue tante «misericordie». Il ricavato della vendita di quest'opera –

[63] A. Ricciardi, *Storia dei santuari più celebri*, cit., I, pp. 143-166.

[64] *Institutiones catholicae in modum Catecheseos* ..., ex Gallico idiomate in latinum sermonem translatae ..., Auctore eodem et interprete Francisco - Amato Pouget, Montispessulanaeo, Presbytero Congregationis Oratorii Gallicani, Sacrae Facultatis Parisiensis Doctore, Theologo, Abbate Beatae Mariae de Campo Bono, Tomus II, Venetiis 1742, pp. 791 ss.: è il capitolo X che tratta «De piis usibus nulla Ecclesiae lege praescriptis sed fidelium arbitrio relictis», tra cui i pellegrinaggi («De peregrinationibus sacris»).

siamo nella Verona di don Nicola Mazza e di altri apostoli della carità – sarebbe stato devoluto a favore di una «porzione di misera umanità» cittadina, quella dei sordomuti[65]. L'operazione coinvolse anche l'imperatore Ferdinando I che il 29 settembre 1838 aveva visitato proprio l'Istituto dei sordomuti, e la stessa imperatrice, che poi si degnò di concedere che l'*Atlante mariano* le venisse dedicato[66].

Tuttavia colui che materialmente pose mano alla traduzione, anzi alla rielaborazione dell'*Atlas* fu un prete ugualmente di Verona, Agostino Zanella, ansioso di rimettere in circolazione un «corpo storico, classico in suo genere», che solo la «malizia dei Protestanti, al culto delle immagini contrari», aveva reso introvabile (ne ricercavano le copie – accusa – per darle alle fiamme)[67]. Questo ecclesiastico, poi segnalatosi come autore di scritti atti a propagare il culto a Maria e Giuseppe, nonché come «compilatore» di un periodico intransigente e legittimista[68], è

[65] W. GUMPPENBERG - A. ZANELLA, *Atlante Mariano*, cit., I, con la *Premessa* dello stesso editore. Per l'accenno al mondo veronese mi permetto rinviare a un mio vecchio contributo: *Sull'accesso dei poveri all'istruzione superiore: l'opera di Don Mazza nell'Ottocento*, in *Miscellanea di Studi Mazziani nel Centenario della morte di Don Nicola Mazza (1790-1865)*, Verona 1965, pp. 321-329. Ma si veda M. GUASCO (ed), *Una città, un fondatore. Miscellanea di studi mazziani*, II, Verona 1990.

[66] N. DALLE VEDOVE, *Il beato Gaspare Bertoni e l'Istituto delle «stimmate» nella prima metà dell'800 veronese (1816-1853)*, parte II (1827-1839), 5, Roma 1984, pp. 621-622.

[67] Così dichiara Zanella nel «Progetto dell'opera»: W. GUMPPENBERG - A. ZANELLA, *Atlante storico*, cit., I, pp. 27-38.

[68] A lui si attribuisce la traduzione dal francese del *Mese del S. Cuore di Gesù che può servire pel mese di giugno*, Verona 1848; l'*Officio dell'Immacolata Concezione di Maria SS. ed altri pii esercizi*, Verona 1856; *Il giorno diciannove d'ogni mese e manuale consecrato in onore del patriarca san Giuseppe*, Piacenza 1886[5], per non parlare di altri scritti devozionali: cfr. D. CERVATO, *Pietà e spiritualità nella Chiesa veronese tra Ottocento e Novecento*, in P. BORZOMATI - G. MONDIN (edd), *Don Giuseppe Baldo e il suo tempo*, Atti del convegno in occasione del I Centenario di fondazione delle Piccole Figlie di S. Giuseppe, Verona 27-29 maggio 1994, Brescia 1996, p. 450; G.F. VIVIANI, *Uomini, idee, interessi alla metà del secolo XIX. La documentazione a stampa dall'episcopato Mutti all'Unità*, in M. GUASCO (ed), *Una città un fondatore*, cit., pp. 161-192, in particolare pp. 168, 170. Zanella fu anche direttore del settimanale di

importante perché non si allineò affatto allo sforzo, visibile tanto nell'opera di Riccardi quanto, poi, nel *Dizionario* di Moroni, di attutire l'impatto conflittuale tra santuari e mondo moderno. A suo avviso, le immagini mariane con tutto il loro seguito di miracoli non andavano affatto nascoste o mimetizzate, bensì riscoperte e vantate: intanto perché appartenevano alla grande tradizione cattolica tridentina («se brami saper l'origine dell'onore che tributiamo alle immagini di Maria, scartabella il cardinale Baronio. Se ti spinge la voglia di sapere perché mai abbia decretati la Chiesa alle immagini cotali onori, e ciò che agli acattolici su questo fatto tu risponder possa, scorri il cardinale Roberto Bellarmino»); e poi perché attraverso di esse, in quanto mediazioni, «segni sensibili», passava sia il più ampio rapporto tra l'uomo e Dio (per noi, «d'anima e di corpo composti, indispensabili sono cosifatti aiuti» – come «negli antichi secoli le tavole della legge», oppure «il serpente di bronzo» innalzato nel deserto –, «per sollevarne alle cose immateriali»), sia la peculiare volontà della Vergine di ricorrere a tutte le «industrie» e di comparire nelle più «varie forme» pur di «trattenersi con noi ed esserci amorevole benefattrice»[69].

Sarebbe comunque errato pensare che Zanella si limitasse a riproporre pedissequamente, per quanto in termini facilitati – la traduzione italiana garantiva di per sé un più largo approccio –, l'opera di Gumppenberg. Le novità ci sono, e vanno ben oltre

devozione «L'eco di San Giuseppe», che sopravvisse alla sua morte avvenuta nel 1885 (1869-1889, dal 1871 «L'eco cattolico delle glorie di san Giuseppe»): cfr. R. CONA, *Il vescovo Luigi di Canossa e l'apostolato laicale moderno*, in R. CONA (ed), *La visita pastorale di Luigi di Canossa nella diocesi di Verona (1878-1886)*, Roma 1983, I, pp. LXXVI-LXXVII. Circa il bisettimanale di cui fu «compilatore», trattasi di «La Verità», durato dal 7 aprile al 12 luglio 1866, dove fungeva da copertura degli effettivi redattori, i gesuiti Giovanni Maria Cornoldi e Luigi Previti: cfr. L. MALUSA, *Fra pensiero neotomista e posizioni integriste. I Gesuiti a Verona alla fine del dominio austriaco*, in M. GUASCO (ed), *Una città un fondatore*, cit., pp. 107-159, in particolare pp. 147-159. Rino Cona, che ringrazio per avermi ricostruito la produzione di Zanella, mi precisa che lo stesso Zanella fu anche cappellano (non parroco) della parrocchia urbana di S. Nicolò.

69 Cfr. la «Prefazione del traduttore» in W. GUMPPENBERG - A. ZANELLA, *Atlante mariano*, cit., I, pp. 16-22.

il diverso ordine geografico cui egli sottopose, per «affetto di patria», i materiali dell'opera stessa, specie quelli riguardanti l'area italiana («prendo cominciamento dal Regno Veneto-Lombardo, e di esso dalla città di Verona»)[70]. Si tratta tanto delle *Addizioni* introdotte per ampliare le conoscenze sulle immagini presentate da Gumppenberg, quanto delle *Descrizioni* di immagini nuove, ossia omesse o ignorate dallo stesso Gumppenberg (ignorate anche perché relative a tempi successivi ai suoi)[71]. L'*Atlante* di Zanella è infatti molto più ricco dell'*Atlas* del gesuita tedesco; più ricco, soprattutto per le immagini di area italiana, e largamente «aggiornato».

Ma non basta. Le novità riguardano anche l'ideologia del santuario, che non è più quella aristocratica e latamente «politica» del gesuita tedesco della Controriforma, bensì quella popolareggiante e devota di un parroco dell'Ottocento, non più pago della vecchia alleanza fra trono e altare e perciò ansioso di garantire alla sua Chiesa un solida presa dentro la società. Si prenda, a titolo di esempio, il diverso approccio dei due autori a una ben nota immagine, quella della Consolata di Torino.

Gumppenberg, che a suo tempo aveva scritto sulla base di notizie a lui inviate da un vescovo locale, si limita a parlare del miracolo che il 20 giugno 1104, quando la città era ancora deserta a seguito delle invasioni di Goti e Vandali, portò il cieco di Briançon alla scoperta della sacra effigie e quindi al riconcentrarsi fiducioso della popolazione in area urbana: grazie a Maria «i cittadini, terminati gli antichi mali, ritornarono ai patrii tetti; e la città di Torino, che non era più che una casa,

[70] *Ibidem*, pp. 51-54.

[71] Ecco due esempi di *Addizioni* relative all'area subalpina: la traduzione del testo di Gumppenberg relativo alla Consolata di Torino va da p. 11 a p. 17, l'*Addizione* da p. 18 a p. 30; la traduzione relativa all'immagine di Oropa va da p. 37 a p. 41, l'Addizione da p. 42 a p. 93. Aggiungo anche due esempi di *Descrizioni*: la prima riguarda due immagini omesse da Gumppenberg in diocesi di Novara, quella del Sacro Monte di Varallo e quella del Sacro Monte di Orta (pp. 97-119); la seconda riguarda altre due immagini omesse in diocesi di Mondovì, quella del Pilone e quella del Deserto (pp. 201-248). Il riferimento delle pagine è a W. GUMPPENBERG - A. ZANELLA, *Atlante mariano*, cit., V.

ritornò ad esser città». Ebbene, a Zanella non bastano questi pochi cenni: accetta la data del 1104, ma la lega a un fatto nuovo e preciso, la pestilenza che «fieramente incrudeliva» in città e che cessò d'incanto «all'atto del ritrovamento», mentre «le campagne disertate, che non davano più frutta, incominciarono a rifiorire». Poi stabilisce anche lui un rapporto immediato tra il santuario e la città, ma in termini già precocemente orientati verso il futuro dominio dei Savoia: la città del Mille diventa infatti «quella regale Torino che deve il suo fausto risorgimento alla Consolata». E infine protrae la storia del santuario attraverso i secoli, fino al papato di Leone XII (1823-1829), soffermandosi soprattutto sulle indulgenze concesse dai papi, sugli «esempi di affetto e venerazione al santuario» offerti dai re della «religiosissima Casa dei Savoia (specie da Carlo Emanuele II che nel 1669 elesse la Vergine «con voto solenne ad augusta proteggitrice di tutti i suoi stati», e dal «grande» Vittorio Amedeo che, «seguìto da un solo paggio, andava frequentemente dal reale palazzo al santuario per sciogliersi in lagrime»), nonché sulla grande devozione sempre dimostrata dalla città di Torino (che nel 1714 proclamò la Consolata propria «protettrice»).

Tuttavia, rispetto a Gumppenberg, il prete veronese insiste non tanto e non solo sull'idea del santuario civico o del santuario dinastico (quest'ultimo, del resto, aveva già trovato i suoi interessati cantori nel sottobosco della corte)[72], quanto e anche, se non di più, sul santuario di popolo: fu grazie all'«interno affetto del popolo» per la Consolata che costei conservò sempre la sua

[72] Si veda, ad esempio, per lo Stato subalpino, la *Descrizione dei santuari del Piemonte più distinti per l'antichità della loro venerazione e per la sontuosità dei loro edifizii*, Opera adorna delle vedute pittoresche di ogni santuario diligentemente colorite dedicata alla S.R.M. di Carlo Felice re di Sardegna, Torino 1822, dove, fin dall'inizio (I, pp. 2-3), si parla dei santuari come di «vetusti e sacri monumenti, i quali, rispettati dal tempo, ricordano ai popoli sottomessi allo scettro di Vostra Maestà quanto fossero i nostri maggiori inchinevoli agli atti di Religione», e dove, quindi, i santuari sono presentati anche in ragione del prestigio esteriore, monumentale, che arrecano alla monarchia; da questo punto di vista il santuario più importante diventa quello di Vico presso Mondovì che a Pio VII che lo vide per la prima volta strappò questa esclamazione: «Io non credeva che fuori di Roma si trovasse un simile monumento», *ibidem*, p. 7).

protezione «sulla città e sullo stato»; con il conseguente invito allo stesso popolo a perseverare «nel suo caldo affetto a Maria» perché da esso, prima ancora che sul fatto di esser retto da un «religiosissimo principe», così «tenero della cattolica religione», come Carlo Alberto, scaturiva «la protezione del cielo sull'avventuroso Piemonte»[73].

Quella di Zanella si presenta dunque come una precisa scelta di campo, che invano si cercherebbe nell'*Atlas* di Gumppenberg: dalla parte del popolo, in quanto la protezione di Maria sulle città e sugli Stati poteva passare solo attraverso il popolo; e si presenta anche, implicitamente, come un ammonimento rivolto ai governanti delle città e degli Stati: guai a chi, tra costoro, non fosse stato «religiosissimo» e non avesse riconosciuto il nesso popolo-Maria mediato dalla Chiesa stessa.

L'idea nuova che compare in Zanella è dunque questa: il santuario come luogo dell'alleanza popolo-Maria mediata dalla Chiesa di Roma. Ma l'idea era in realtà tutt'altro che nuova: Zanella non faceva che mutuarla dall'insegnamento ufficiale del papato di allora. Già nel 1832 Gregorio XVI aveva rilanciato il «validissimo patrocinio» di Maria: un patrocinio quasi automatico per tutti i credenti che a Lei fossero ricorsi con fiducia (nessuno, ripete, sarebbe rimasto inascoltato), ma utile soprattutto per la Chiesa cattolica in quanto «sicurissimo baluardo», «potentissima Ausiliatrice» della stessa Chiesa, nonché «debellatrice di tutte le eresie». E poi, in uno dei suoi numerosi documenti mariani, Gregorio XVI si era spinto oltre: funzione di Maria, dichiarò, era anche quella di «assistere e proteggere il sommo Pontefice», e di «proteggere e difendere Roma» (al momento, nel 1837, minacciata dalla pestilenza, ma più in generale da «eresie» pronte a sfociare in processi di secolarizzazione)[74].

[73] W. Gumppenberg - A. Zanella, *Atlante mariano*, cit., V, pp. 11-30. Ovviamente Zanella riporta, secondo il suo solito, quanto trovava in una «storia stampata».

[74] G. Quadrio, *Maria e la Chiesa. La Mediazione di Maria SS. nell'insegnamento dei Papi da Gregorio XVI a Pio XII*, Torino 1962, pp. 16-28; D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993, pp. 54-55.

Sennonché la tendenza ad attrarre Maria nell'orbita della Chiesa di Roma alterava fatalmente il quadro armonico entro il quale Zanella concepiva, pur sulle orme di Gumppenberg, la devozione mariana incentrata sui santuari. Perché ormai, verso la metà del secolo, i devoti di Maria e del papato non erano più necessariamente i «sudditi docili al Principe»[75], né i principi stessi. Si apriva l'epoca di una cultura mariana e santuariale sempre più profondamente coinvolta nell'aspro conflitto tra Chiesa e mondo moderno.

8. *I santuari del papa*

Fra il 1836 e il 1847, ossia per quasi tutto il pontificato di Gregorio XVI, ben 433 alti ecclesiastici – specie vescovi e superiori di ordini religiosi – inviarono suppliche a Roma al fine di ottenere per Maria il riconoscimento dell'immacolata concezione[76]. Perciò il nuovo papa Pio IX, proclamando l'8 dicembre 1854 il dogma conseguente, non fece che dar corso a un bisogno largamente diffuso dentro la Chiesa. Ma diffuso, a parte i vescovi, soprattutto presso chi? L'enciclica *Ineffabilis Deus* parla genericamente dei «molti» che già avevano scelto Maria come propria patrona «sub titulo Immaculatae Conceptionis», intendendo, per quei «molti», le *sodalitates* approvate e le congregazioni e famiglie religiose, ossia i fedeli riuniti in confraternite, le associazioni inquadrate sotto la guida dei vescovi e tutto il mondo degli ordini regolari, che attraverso il tempo più si erano distinti per la devozione a Maria Immacolata innalzando *monasteria*, *xenodochia*, *altaria*, *templa* a Lei dedicati (di santuari, ovviamente, non si parla)[77]. In effetti, scosso dai gravi eventi che si erano abbattuti sui primi anni del suo pon-

[75] G. BATTELLI, *Clero secolare e società italiana*, cit., p. 91.

[76] Più precisamente, la richiesta era di poter aggiungere, nel Prefazio della festa, all'espressione «Et te in conceptione» l'aggettivo «immaculata» (G. QUADRIO, *Maria e la Chiesa*, cit., p. 3).

[77] *Enchiridion delle encicliche*, 2, Gregorio XVI Pio IX (1831-1878), Bologna 1996, pp. 972-1007, in particolare pp. 976-978.

tificato – ben più gravi delle «cinque piaghe» di cui, secondo Rosmini, pur soffriva l'intera Chiesa[78] –, Pio IX trovò naturale ufficializzare un titolo mariano denso di significato (Maria, che non faceva parte di questo mondo, veniva arruolata dalla Chiesa in lotta contro lo stesso mondo) come quello di «Immacolata». E, naturalmente, l'Immacolata era anche l'«Ausiliatrice della Chiesa» (i due titoli vengono abbinati), ossia colei cui era affidato il compito primario – così già s'era espresso Gregorio XVI – di farsi «saldissima difesa della Chiesa», e vittoriosa persecutrice di tutte le «eresie» (come si legge nell'enciclica)[79].

Dunque, il ricostituirsi del binomio Pietro-Maria, anzi papato-Immacolata, accompagnato da una grande ripresa di cultura storico-teologica di segno mariano[80], altro non era che un aspetto del «forte sbilanciamento verso Roma»[81] dell'intero episcopato fedele a Pio IX; e come tale non mancò di ripercuotersi nella cultura santuariale. Ormai, in tempi di Chiesa combattuta e assediata, non avevano più senso i compromessi o le prudenze eccessive: Maria andava esibita con forza, anche come baluardo visibile, a credenti e miscredenti. E difatti, dopo almeno tre secoli di prevalenti apparizioni indirette, simboliche (attraverso

[78] Anche A. Rosmini peraltro portò il suo contributo alla crescente cultura mariologica: A. ROSMINI-SERBATI, *Alcuni scritti sopra Maria Santissima*, Roma 1904. Trattasi di un discorso «Sulla devozione al Santo Rosario», di un «ragionamento» «Sulle testimonianze rese dal Corano a Maria Vergine», di un commento dal titolo «Il Cantico di Maria Vergine dichiarato» e di una lettera «Sul parto gaudioso di Maria Santissima».

[79] G. QUADRIO, *Maria e la Chiesa*, cit., pp. 29-31.

[80] Basti in proposito citare l'*Index in Mariana SS. Patrum occidentalis Ecclesiae vel Elenchus operum et dictorum quae ad honorem et cultum B. Mariae Virginis in Patrologia reperiuntur, ab incunabulis religionis christianae usque ad saeculum XIII*, dove la sezione IV è riservata all'Immacolata Concezione per le seguenti ragioni: «propter honorem Sanctae Matris Dei, fidelium aedificationem, et graves huius temporis instantias»: cfr. gli *Indices generales simul et speciales Patrologiae Latinae*, II (1862), in *PL* 219, coll. 493-528, in particolare coll. 497-499.

[81] G. BATTELLI, *Santa Sede e vescovi nello Stato unitario. Dal secondo Ottocento ai primi anni della Repubblica*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, pp. 807-854, in particolare p. 810.

immagini e oggetti), Maria torna ad apparire personalmente come già alla fine del medioevo, nell'epoca di Sisto IV (non a caso il primo papa – è Pio IX a ricordarlo nell'*Ineffabilis Deus* – a schierarsi apertamente per l'Immacolata Concezione)[82]. E compare – come per la sedicesima volta a Lourdes, il 25 marzo 1858, a una pastorella di nome Bernadette Soubirous – dichiarando: «Io sono l'Immacolata Concezione»[83].

A Lourdes nasceva un altro santuario, subito deputato alla funzione di risanare non soltanto le anime ma anche i corpi (la fede – altra sfida della Chiesa di allora contro il mondo – che guariva più che la scienza, l'altèra scienza medica); un santuario comunque ricondotto nell'orbita di Roma, e quindi di valenza ben presto universale. E non era il primo (anche l'apparizione di Maria sulla montagna, a La Salette, in diocesi di Ginevra, il 19 settembre 1846, a due pastorelli ignoranti, Maximin Giraud di 11 anni e Mélanie Mathieu di 15, coinvolse, con i due segreti da svelare, la Chiesa di Roma)[84]; e non sarà l'ultimo, anche a prescindere da nuove apparizioni: nel 1862 don Bosco meditava di erigere un nuovo santuario sotto il titolo di Maria Ausiliatrice. Con questo titolo infatti (così disse) l'Immacolata «vuole che la onoriamo»; e il 27 aprile 1865, con l'incoraggiamento di Pio IX

[82] *Enchiridion delle encicliche*, cit., 2, p. 982. Sul pronunciamento di Sisto IV, cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna 1995, p. 616.

[83] R. LAURENTIN, *Lourdes, Cronaca di un mistero*, trad. it., Milano 1996 (ed. orig. Paris 1987), pp. 218-224. In precedenza anche un'altra apparizione, quella a Catherine Labouré (Parigi, 1830), era stata legata all'idea dell'Immacolata Concezione. Ne sarebbe scaturita l'idea di coniare un ovale con sopra scritta la preghiera «O Maria concepita senza peccato, pregate per noi che ricorriamo a Voi»: J. DANEMARIE, *Storia del culto della Madonna e delle sue apparizioni*, trad. it., Catania 1959 (1958), pp. 18-20. Importante per tutta questa fase il contributo di B. CORRADO POPE, *Immaculate and Powerful: The Marian Revival in the Ninenteenth Century*, in C.W. ATKINSON - C.H. BUCHANAM - M.R. MILES, *Immaculate and Powerful, The Female in Sacred Image and Social Reality*, Boston (Mass.) 1985, pp. 173-200, in particolare pp. 189-191.

[84] Si vedano in merito le riflessioni storiche di J.-K. HUYSMANS, *La-Haut ou Notre-Dame de la Salette*, édition critique de M. BARRIÈRE, Nancy 1988, pp. 101 ss.; e, ultimamente, *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature (1846-1996)*, Textes réunies par F. ANGELIER et Cl. LANGLOIS, Grenoble 2000.

e a titolo di sfida contro i nemici della fede, fu benedetta la prima pietra dell'erigenda chiesa dedicata a Maria *Auxilium Christianorum*[85]. Dunque, ancora un santuario indotto dal papato, e anzi dal papato e dai cattolici intransigenti brandito come un'arma contro lo Stato e l'«eresia» liberale.

Sennonché, nel nuovo clima di ostentazione mariana, visibile sia nella incentivazione di pratiche di massa come la recita del Rosario, da Pio IX definito non a caso come «una spada invincibile» contro «i tanti mostruosi errori»[86], sia nella fondazione di nuovi santuari come quelli testé ricordati (altra arma brandita contro gli stessi errori), per non parlare della coeva ondata dei congressi mariani internazionali (ben 7 tra il 1900 e il 1912)[87], la riflessione sui santuari e sulla storia dei santuari resta come svuotata o troppo appiattita dentro i problemi scottanti dell'attualità. Ne può essere esempio da un lato un libro sui santuari della Vergine del Piemonte scritto da un curato torinese «pel popolo», allo scopo di promuovere tra il popolo la devozione a Maria, ma in assoluta obbedienza alle direttive dei

[85] G. QUADRIO, *Maria e la Chiesa*, cit., pp.38-40.

[86] «Di questa preghiera infatti, come di una spada invincibile, si armò san Domenico per sconfiggere la nefasta eresia degli Albigesi», ed ebbe successo. Allo stesso modo, «i fedeli, rivestendosi di questa armatura, cioè della recita quotidiana del Santo Rosario, otterranno più facilmente che i tanti mostruosi errori che oggi dilagano in ogni parte siano sconfitti e sradicati col potente aiuto della Immacolata Madre di Dio e mediante le decisioni del Concilio Ecumenico Vaticano che abbiamo indetto e che tra poco inaugureremo». Così Pio IX scrisse nella Lett. Ap. *Egregiis sui ordinis*, tradotta in G. QUADRIO, *Maria e la Chiesa*, cit., p. 31. Del resto la devozione del Rosario ebbe così tanta presa sul popolo credente che ancora in pieno Novecento, in parecchie chiese d'Italia, era costume che i fedeli partecipassero alla Messa anche festiva non già seguendone la liturgia (che non comprendevano a causa del latino) bensì recitando a fior di labbra il Rosario.

[87] I.M. CALABUIG, *Il significato del XX Congresso mariologico-mariano internazionale*, in «Marianum, Ephemerides mariologicae», 62, 2000, 157-158, pp. 429-436. Dopo il VII congresso tenuto a Treviri nel 1912, ci fu un'interruzione della pratica dei congressi fino al 1950, quando fu organizzato l'VIII a Roma; da quest'anno fino al 1996 ci fu una doppia ondata – più oltre si capirà perché – di congressi, l'una di congressi mariani e l'altra di congressi mariologici, finché nel 2000 ci fu la «celebrazione congiunta» del XX congresso mariologico-mariano internazionale.

papi[88]; e dall'altro l'opuscolo di un altro ecclesiastico subalpino, Ghilardi vescovo di Asti, che guardava a un santuario della sua regione, quello di Vico, «trionfo della pietà mariana e della fede popolare», come al rimedio ideale per la solitudine che opprimeva la Chiesa dell'epoca[89].

Tuttavia, l'autore che meglio riflette la stagione dei «santuari papali» fu un avvocato meridionale – un laico, non già un prete e neppure un religioso –, Bartolo Longo, che in una landa sperduta del territorio di Napoli, la Valle di Pompei, ormai abitata solo da poche centinaia di poveri contadini anche se nota al mondo dei colti per gli scavi archeologici voluti verso la metà del Settecento da Carlo di Borbone, diede vita a un santuario dedicato alla Vergine del Rosario, e poi ne scrisse anche la storia. Dunque, un professionista, un borghese che sposò un'aristocratica – e non il «santo innocente» della tradizione folgorato dall'apparizione della Madonna – che diventa fondatore di un santuario; e ciò nell'intento di riscattare un piccolo mondo degradato, privo di tutto, anche di fede («pochi sapevano a mala pena dire l'Ave Maria»), ma con l'«istinto dell'immortalità dell'anima».

Il tutto cominciò nel 1873, quando Longo fece erigere a sue spese un semplice altare attorno al quale raccogliere i contadini per «ammaestrarli e abituarli alla recita del Rosario»: voleva fondare, in quella valle «prediletta da Maria», una «Nuova Pompei», la «Pompei cristiana», la «Pompei che risorge», capace di «vincere l'antica», la «Pompei che è morta», e di congiungere quindi «religione» e «civiltà», «la Fede con il civile pro-

88 E difatti avverte con cura: «riguardo ai fatti soprannaturali narrati in questo libro, l'autore intende conformarsi pienamente alle bolle emanate in proposito dai sommi pontefici»: G. COLOMBERO, *I santuari della Vergine SS. in Piemonte*, Compilazione del Comitato Esecutivo dell'Esposizione d'Arte Sacra, Torino 1898, pp. III-IV (in calce a quest'ultima pagina l'autore annota: «in guisa di omaggio al prossimo Congresso Mariano»).

89 G.T. GHILARDI, *Celebrità del santuario di Mondovì presso Vico ed appello ai Cattolici italiani pel concorso alla erezione di quindici cappelle rappresentanti li quindici misteri del SS. Rosario ad incremento del santuario medesimo e ad oggetto di ottenere da Maria SS. pronto soccorso alla Chiesa ed alla Patria negli attuali gravi pericoli*, Mondovì 1872.

gresso»[90]. Poi, con la spinta determinante dell'ordinario di Nola, Giuseppe Formisano, prese corpo l'idea del santuario (l'8 maggio 1876 fu posata la prima pietra), del «Trono alla Madonna»; e da quel Trono la Madonna cominciò a «mostrare i suoi prodigi al secolo decimonono». Nel giro di pochi anni il santuario di Pompei, accolto ben presto sotto l'ala del papa (a partire dal 1901 ottenne lo *status* di «basilica pontificia»), divenne, non si sa come («non è, scrisse Bartolo Longo, opera di uomo»), il santuario mariano «più celebre di tutta l'Italia ed uno dei più rinomati del mondo»[91].

Non è possibile rendere, se non pallidamente, la complessità di un personaggio come Bartolo Longo, il senso della sua eccezionale iniziativa; ma soprattutto un dato sembra emergere ai nostri fini: il suo sforzo di costruire qualcosa di armonico e di duraturo partendo dalla Vergine e dai poveri, per il fatto stesso che cadeva negli anni caldi della «questione romana» e dei tanti conflitti che opponevano la Chiesa al mondo moderno, non poté che essere letto (e in parte gli si faceva torto) in chiave di difesa degli interessi del papato. Per esempio, si disse di lui: «Mentre tutti in Italia timidamente tacevano, voi avete avuto il

[90] Per questo breve profilo di Bartolo Longo mi sono valso soprattutto del contributo di G. DE ROSA, *Bartolo Longo nella storia del laicato cattolico moderno*, in G. DE ROSA, *Vescovi popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli 1983², pp. 329-354 (si tratta della relazione tenuta sotto titolo diverso, «Bartolo Longo anticipatore dell'intelligenza laicale del cristiano moderno», al convegno «Bartolo Longo e il suo tempo», Pompei 24-28 maggio 1982, i cui «Atti» – Roma 1983 – sono stati pubblicati a cura di F. VOLPE (la relazione, con la discussione, si trova alle pp. 23-58). Dello stesso B. LONGO si veda la *Storia del Santuario di Pompei dalle origini al 1879*, Pompei 1981, rist. anast. dell'ediz. del 1954 con l'aggiunta di due appendici (in realtà riproduce l'edizione in 2 volumi del 1923-1924, che a sua volta ripeteva quella – era l'VIII – del 1919). La prima edizione risale al 1890; ma già al termine del 1878 Longo aveva scritto «il primo libro»; in realtà, com'egli precisa, «più che una storia era una cronaca delle grazie ottenute», e aveva il seguente titolo: *Storia, Prodigj, e Preghiere alla Vergine Santissima del Rosario*, Napoli 1878. Dello stesso B. LONGO è importante anche l'opuscolo *Le armonie della religione e della civiltà nella nuova Pompei. Programma delle Feste di Maggio 1890*, Valle di Pompei 1890.

[91] B. LONGO, *Storia del santuario di Pompei*, cit., Presentazione e pp. 7, 9, 17, 19, 23, 41, 51, 60, 71 107 ss., 155, 382, 385-386, e *passim*.

coraggio di parlare di miracoli, di soprannaturale, di fede»; e ancora: «Tu hai da compiere una grande missione: erigere un grande santuario al Papa. Gli altri figli hanno spogliato il Papa, tu devi vestirlo»[92]. Con quest'ultima frase si alludeva al fatto che tanti santuari italiani, anche tra i maggiori, come il Santo di Padova, la stessa Loreto, e Oropa in Piemonte (san Francesco d'Assisi sfuggì alla soppressione in quanto sede di comunità religiosa) erano stati sottratti alla Chiesa e incorporati dallo Stato «come enti autonomi laicali di culto»[93]. Poco importa, quindi, che Bartolo Longo fosse un laico tutt'altro che intransigente, tutt'altro che «papista» e «clericale» a oltranza, e avesse anzi promosso – attraverso il santuario, oltre che attraverso una serie impressionante di scritti[94] – un'immagine di Maria più adatta a colmare le attese degli umili che a difendere i diritti del papato. Il fatto stesso di aver offerto in dono lo stesso santuario, con tutte le sue opere, a Leone XIII nel 1894 fa di lui l'artefice primo, e nel contempo il «teorico», della nuova epoca che stava avanzando, quella dei santuari del papa.

E non era, ovviamente, un isolato: anche altri autori ritessevano le vicende di santuari vecchi e nuovi ricollegandole al papato, come fece, per esempio, un prete vicentino, Sebastiano Rumor, scrivendo nel 1911 una ponderosa *Storia* documentata del santuario di Monte Berico per onorare la Vergine «incoronata dalle mani stesse di Colui che fu poi Papa Pio X» (e la seconda edizione di questa *Storia*, uscita nel 1929, fu dedicata a Pio XI)[95].

[92] G. De Rosa, *Bartolo Longo*, cit., pp. 341, 351, con nota 41.

[93] A. Bertola, *I santuari e il Concordato*, in «Il diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale», 45, 1934, pp. 489-510, 609-622, in particolare pp. 500, 609-611.

[94] Cfr. S. De Fiores, *Maria nell'esperienza e negli scritti di Bartolo Longo,* in F. Volpe (ed), *Bartolo Longo e il suo tempo*, cit., I, pp. 135-167, in particolare p. 137: uno scritto di B. Longo, *Novena d'impetrazione alla SS. Vergine del Rosario di Pompei* aveva raggiunto nel 1974 le 1153 edizioni; un altro scritto, *I quindici sabati del santissimo Rosario* aveva raggiunto nel 1981 le 75 edizioni (in tutto 750.000 copie).

[95] S. Rumor, *Storia documentata del Santuario di Monte Berico*, Vicenza 1911, 1929², di cui qui si citano le pp. 31-32.

E tutto ciò mentre una cultura anticlericale e pretofoba, avversa alle Madonne e ai miracoli – ma sensibile al ruolo delle masse e alla loro tendenza a identificarsi in simboli e spazi sacri – incominciava a sua volta a valorizzare, in contrapposizione, una specie di «religione civile» con «santuari» propri: i santuari dello Stato[96]. Segno che i santuari erano ormai oggetto d'interesse comune ma conflittuale, ossia dividevano: non solo i politici e i giuristi, ma anche i letterati. È il momento, questo, della grande fortuna dei santuari nella letteratura.

9. *Le folle «en route» verso i santuari*

Per Bartolo Longo il santuario mariano della Nuova Pompei rappresentava l'«aurora», «la gloriosa rinascenza della vita in una terra di morte», un «pezzo di cielo lanciato in terra»[97]. Per converso, negli stessi anni, che cosa rappresentava, per un altro e ben diverso laico, Gabriele d'Annunzio, un santuario della «barbara» Abruzzo? «Uno spettacolo terribile», lo «spettacolo selvaggio dei fanatici che giungevano in compagnie innumerabili», «atrocità» di ogni sorta, e «urli, pianti, singhiozzi, cantilene, svenimenti tragici, sangue, lacrime ..., tutte le tristezze».

Il «vate» se ne intendeva: più di una volta aveva visitato il santuario della Madonna dei Miracoli di Casalbordino (un'altura in provincia di Chieti, a pochi chilometri dalla costa adriatica); e ne era rimasto sconvolto («mi straziai ferocemente i nervi», annota in una lettera); sullo stesso santuario, per stendere il suo romanzo, aveva anche raccolto la leggenda di fondazione (la solita leggenda, scrive, «semplice, comune, simile a molte altre, fondata sul miracolo») e documenti («che per atrocità fanno impallidire quelli raccolti a Lourdes da Zola»); poi, nel *Trionfo*

[96] C. Brice, *L'espace, l'homme, le sacré: la «religion civile» dans l'Italie libérale (1860-1922). Premières approches*, in A. Vauchez (ed), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, cit., pp. 383-392. Cfr. anche M. Isnenghi (ed), *I luoghi della memoria: personaggi e date dell'Italia unita* I, Roma - Bari 1996 (in particolare il contributo di U. Levra, *Vittorio Emanuele II*, pp. 47-64).

[97] B. Longo, *Le armonie della religione e della civiltà*, pp. 6-8; dello stesso autore, *Storia del santuario di Pompei*, cit., p. 14.

della morte, aveva dato libero sfogo al suo disgusto, alla sua «ripugnanza» per la folla becera e delirante in attesa del miracolo – «non posso più vedere»; «lo spettacolo era divenuto intollerabile» –, inscenando una «fantasmagoria polifonica e macabra», scandita da urla ossessive di «Viva Maria», da cui solo la «fuga», la corsa affannosa verso il mare potevano liberarlo. Non il santuario, dunque, ma il mare – il mare finalmente guadagnato alla vista – diventava il luogo in cui lasciarsi alle spalle le esplosioni «idolatriche», il «tanfo di sagrestia», «la corruttela familiare e clericale» promananti dal santuario, e toccar con mano la «salvezza» («E il cuore gli si dilatava: Su, anima! Guarda il mare!»).

È superfluo aggiungere che, per i due amanti, il mare finì per rappresentare non già la salvezza, bensì l'abisso in cui scomparire; mentre il santuario rimaneva il luogo sì «terribile» ma anche «meraviglioso» – l'autore lo riconosce –, il luogo da cui irraggiava la «grazia», e con essa «un potere formidabile»[98]. Segno che d'Annunzio a suo modo interpretava il dramma della cultura europea del suo tempo di fronte al non più eludibile fenomeno dei santuari di Chiesa, dei santuari «cattolici», e delle masse che ai santuari accedevano come alle sorgenti della vita e della speranza. Per esempio Lourdes – era il dilemma che aveva toccato Émile Zola –, che cosa bisognava fare di Lourdes? Chiuderla, eliminarla in quanto patetico relitto del passato, malattia infantile dell'umanità, prova «dell'agonia estrema in cui si dibatteva la fede sotto l'antica forma del cattolicesimo»? Oppure mantenerla in vita, tollerarla – così come si tollera la menzogna, l'illusione, la superstizione –, in quanto luogo della pietà, della speranza, tempio della umana sofferenza, meta di un «eterno pellegrinaggio del mistero e del-

[98] Tutte le citazioni riguardanti l'opera di d'Annunzio sono tratte da G. D'ANNUNZIO, *Prose di romanzi*, I, ediz. diretta da E. Raimondi, a cura di A. ANDREOLI, Milano 1989; dalla introduzione di E. RAIMONDI, *Alla ricerca del romanzo «moderno»*, che si trova *ibidem*, pp. XIII-XLII, in particolare pp. XXXIX-XLII; dal testo del romanzo che si trova alle pp. 866-906; dalle note documentate della curatrice che si trovano soprattutto alle pp. 1261, 1279-1282, 1289, 1330-1332. Cfr. anche P. GIBELLINI, *Gabriele d'Annunzio*, in E. MALATO (ed), *Storia della letteratura italiana*, VIII: *Tra l'Otto e il Novecento*, Roma 1999, pp. 713-775, in particolare pp. 737.

l'oblio»[99]? Per contro, Joris-Karl Huysmans, pur restio all'incontro con le masse, guardò a Lourdes e ai suoi miracoli con gli occhi tersi della fede: erano prova, scrisse, che Cristo continuava ad aver pietà delle *turbae multae* e che la Vergine guardava come sempre alla Francia come a un «suo feudo» (e *Les foules de Lourdes* incontrarono il favore di una massa enorme di lettori)[100].

In effetti, disfarsi dei santuari, anche dei santuari del papa, non era facile: perché i santuari finivano per coinvolgere a fondo tanto la Chiesa quanto gli Stati-nazione (la Francia, *fief* di Maria), costituivano addirittura una geografia a parte di grande valenza simbolica, come quella costituita dalle città-santuario (Roma, Parigi, Pompei, Lourdes, Assisi, ecc.); e ciò in ragione del mobilitarsi delle masse, delle «folle» in cerca di riscatto, dalle quali Chiesa e Stati non potevano assolutamente prescindere. A partire dal primo Novecento la cultura santuariale non poteva che risentire sempre più largamente della presa forte delle istituzioni.

10. *Luoghi delle istituzioni*

Impressiona in merito l'atteggiamento di Gioacchino Volpe, uno studioso ben conscio che in Italia «religione e vita civile hanno, da secoli, pochi contatti l'una con l'altra», eppure pronto a lanciare ponti unificanti come quando trovò utile far distribuire tra i soldati al fronte, durante la Prima guerra mondiale, «un certo numero di esemplari della *Orazione dei Lombardo-Veneti alla B.V. di Monte Berico*»: perché, si giustificò, «i nostri padri che fecero l'Italia erano profondamente religiosi, spesso cattolicamente ortodossi»; e «il nostro contadino-soldato non ha che

[99] E. ZOLA, *Lourdes*, Paris 1894, pp. 589 ss.

[100] Il libro, che, pubblicato nel 1906, aveva raggiunto in Francia, nel 1909, la 29a edizione, porta in epigrafe il versetto di Mt 29, 2 («Et secutae sunt turbae multae et curavit eos, ibi»), e comincia così: «Les apparitions de la Sainte Vierge à notre époque n'ont rien qui puisse surprendre; Lourdes n'est, dans l'histoire de la France, ni une exception, ni une nouveauté; toujours la Mère de Dieu a considéré ce pays comme son fief».

la sua fede religiosa», una fede che può anche essere «un rozzo ideale», ma intanto serve a difendere e a liberare la patria: «il punto di partenza è lì»[101]. Per ragioni in fondo convergenti, durante la stessa Grande guerra, i cappellani militari disattendevano il pacifismo di Benedetto XV, apertamente sostenendo la causa della patria in armi[102].

Siamo sulla strada dei Patti Lateranensi, ossia della necessità di giungere alla riconciliazione anche sul terreno contestato dei santuari, che era un crocevia importante d'incontro di credenti e di sudditi, almeno di quelli (ed erano tanti) che continuavano a credere nella Chiesa ma nel contempo andavano inquadrandosi entro lo Stato fascista. Difatti, con l'articolo 27 del Concordato del 1929, non solo «le basiliche della Santa Casa di Loreto, di San Francesco in Assisi e di Sant'Antonio in Padova con gli edifici ed opere annesse» erano cedute alla Santa Sede con la specifica che «la loro amministrazione spetterà liberamente alla medesima», ma anche «gli altri Santuari» della penisola già amministrati civilmente passavano alla «libera gestione dell'autorità ecclesiastica»[103].

Non si trattava di un semplice ritorno al passato, bensì della posizione di un principio generale mai in precedenza così nettamente affermato: quello dell'«assoluta ecclesiasticità» dei santuari[104]. Difatti, se in precedenza ciò che per la Chiesa costituiva un santuario – si pensi alla «voce» di Moroni – erano le «devozioni», i «misteri», i «pellegrinaggi», ossia «attributi incostanti e malsicuri e comunque per il giurista indifferenti», ora, a seguito

[101] G. Volpe, *«Propaganda» nell'VIII Armata*, in G. Volpe, *Fra storia e politica*, Roma 1924, pp. 143-225, in particolare pp. 159-161.

[102] R. Morozzo della Rocca, *I cappellani militari cattolici nel 1915-1918*, in G. Rochat (ed), *La spada e la croce. I cappellani italiani nelle due guerre mondiali*, Atti del XXXIV convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice 28-30 agosto 1994, Torre Pellice 1995, pp. 61-71.

[103] Cfr. il Concordato fra la Santa Sede e l'Italia (11 febbraio 1929) in A. Mercati (ed), *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità Civili*, II: *1915-1954*, Roma 1954, p. 98. Al Concordato seguì, com'è noto, il plebiscito: P. Dal Lago, *Verso il regime totalitario: il plebiscito fascista del 1929*, Padova 1999.

del Concordato, subentrava il criterio unico dell'istituzione: un criterio che esisteva già in passato, in rapporto allo Stato, quando il santuario poteva essere definito «come ente autonomo laicale di culto a seconda dei Regi Stabilimenti», e che ora si ripropone in rapporto alla Chiesa, come se il santuario nient'altro fosse che un ente inquadrabile come una parrocchia o una «chiesa comparrocchiale o succursale»[105].

D'ora in poi tutti potevano parlare di santuari come di un elemento fisso e non problematico tanto del paesaggio civile quanto di quello religioso. Anzi, in epoca di esasperati nazionalismi, tutti potevano anche parlarne in chiave di «italianità»: Loreto diventa allora il santuario «italiano» per antonomasia, in implicita competizione con santuari stranieri come Lourdes e Fatima[106]. Non a caso, a Milano già a partire dal 1928, fece la sua comparsa una rivista mensile di grande tiratura, «I santuari d'Italia illustrati», con il gradimento del regime e l'*imprimatur* ecclesiastico: una rivista «bella», «irenica», con fiorite «leggende», tante foto artistiche, e anche cartine topografiche, un vero invito al turismo devoto nel «bel Paese», che uscì per 5 anni di fila, fino alla fine del 1932, dopo aver illustrato – 12 all'anno – 60 tra i più noti santuari della penisola: prova evidente della riduzione allora in atto (teorizzata anche da intellettuali di regime) della religione a «civiltà»[107].

[104] P.G. Caron, *Santuario*, in *Novissimo Digesto Italiano*, XVI, Torino 1969, pp. 527-530, in particolare p. 528.

[105] A.C. Jemolo, *I santuari*, in «Rivista di diritto pubblico e della pubblica amministrazione in Italia», 5, 1913, parte II, pp. 484-533, in particolare pp. 494-495. A. Bertola, *I santuari e il Concordato*, cit., p. 500. Anche la voce «santuario» scritta da uno storico delle religioni, F.R. Merkel, in *Enciclopedia italiana*, Roma 1936, pp. 798-800, in particolare pp. 799-800, assume un profilo istituzionale quando parla dei santuari cattolici: «sono rètti dalle comuni norme del culto».

[106] L. Scaraffia, *Loreto*, Bologna 1998, pp. 109-110, cap. VII: «La Madonna degli aviatori».

[107] «I santuari d'Italia illustrati», rivista mensile del «Pro Familia», Milano, 1928-1932. Come Direttore responsabile figura Agostino Pinetti, e come compilatore (ma un compilatore che raccoglieva i testi dei vari compilatori locali, diversi per ogni santuario) Guido Vicenzoni. Solo per dare un'idea

Dopo la Seconda guerra mondiale, cessata del tutto ogni pretesa e concorrenza dello Stato, gli stessi santuari – complice anche il rilancio della cultura e della pietà mariana (ripartono, dopo gli anni Cinquanta, i grandi congressi mariani e mariologici)[108] – trovarono collocazione sempre più convinta dentro le istituzioni di Chiesa, fino a essere iscritti, in sede di definizione, all'interno della più ampia categoria dei *loca sacra*, accanto agli altri edifici del culto, agli oratori e alle cappelle private. Come tali li accoglie e li classifica il nuovo *Codice di diritto canonico* del 1983, pur avendo cura di segnalarne la particolare «rilevanza pastorale»: nei santuari, infatti, a differenza che in altri luoghi sacri, accade che i fedeli vadano in pellegrinaggio, con l'approvazione dell'ordinario diocesano, «ob peculiarem pietatis causam»; sicché è giusto che agli stessi fedeli si offrano con maggiore abbondanza («abundantius») i mezzi della salvezza, nel contempo onorando le forme accettabili della pietà popolare («probatae pietatis popularis formae»)[109].

I santuari, dunque, come luoghi domestici dell'istituzione, che alimentano l'istituzione stessa; e sui quali, fatte salve le consuete 'prudenze', parlare diventa non solo utile ma anche meritorio. In riviste cattoliche di sicura osservanza, ora ci si può anche imbattere in rubriche dal titolo «Sanctuaria – Apparitiones b.

del contenuto di questa rivista elenco i santuari che appaiono, nell'ordine, durante la I annata del 1928: Sacro Monte di Varallo, Santa Casa di Loreto, Sant'Antonio di Padova, La Madonna di Caravaggio, Santa Margherita di Cortona, Il Sacro Monte di Varese, N.S. della Guardia, Monte Berico a Vicenza, San Nicola da Tolentino, Il SS. Crocifisso di San Miniato, Montecassino, San Colombano (Bobbio); e durante la II annata del 1929: La Madonna SS. del Mondovì a Vico, Nostra Signora di Bonaria (Cagliari), Il Santuario d'Oropa, Il SS. Corporale nel Duomo d'Orvieto, San Pancrazio di Pianezza (Torino), Il SS. Crocifisso di Como, La SS. Annunziata di Firenze, Nostra Signora del Deserto di Millesimo, la Madonna di Tirano, Montesenario, La Madonna di Piné nel Trentino, La Madonna della Pace (detta di Campagna). Circa la suddetta riduzione cfr. M. BERENGO, *La ricerca storica di Delio Cantimori*, in *Delio Cantimori*, Napoli 1968, pp. 26-67, in particolare p. 40.

108 Cfr. *supra*, nota 87.

109 *Codice di diritto canonico*, testo ufficiale e versione italiana, II edizione riveduta e corretta, Roma 1984, cann. 1230-1234; G. FELICIANI, *Santuario*, in *Enciclopedia del diritto*, XLI, Varese 1989, pp. 300-303.

Mariae Virginis»[110]. E un prete, Attilio Galli, ha potuto spendere quasi trent'anni della sua vita per compilare un nuovo *Atlante mariano*, parziale inventario dei santuari mariani sparsi nei cinque continenti, nell'idea che i santuari sono luoghi dove Maria, la «Madre della Chiesa» e «Madre del genere umano» incontra ogni suo figlio e funge da polo unificante, «Madre dell'unione» (l'unica che possa salvare l'umanità drammaticamente divisa), per l'intero mondo[111]. Ossia: i santuari, specie i santuari mariani, possono anche venire esaltati come punta di diamante dell'istituzione, prova ulteriore della sua verità e della legittimità della sua missione nel mondo.

Nel frattempo, peraltro, a questa prospettiva se ne erano aggiunte ben altre, autonomamente germinate dallo sviluppo sempre più largo e complesso delle scienze umane: prospettive ovviamente diverse, anche antitetiche, e comunque tendenti a sottrarre il discorso sui santuari al monopolio ecclesiastico per farne un problema ampio e articolato di storia sociale e culturale. È il momento della scoperta della «religione popolare», indotto anche dall'interesse per quei documenti peculiari, connessi con la pratica dei santuari, che sono gli *ex voto*: una religione, ovviamente, di natura sincretica, in cui «il sacro si confonde con il profano (o con il 'pagano')», sicché dietro ai santi e

110 Cfr., per esempio, «Marianum, Ephemerides mariologicae», 62, 2000, 157-158, pp. 520 ss.

111 A. GALLI, *Madre della Chiesa nei cinque continenti. Primo Atlante Mariano*, Udine 1997, in particolare pp. 7, 379-380, 1175-1176. Il volume, per quanto interno alla tradizione cattolica al punto da configurarsi come «una vera e propria biografia mariana» (tra l'altro intessuta di invocazioni, preghiere, brani poetici, canti di pellegrini, note relative all'arte e al folklore), è comunque utile, anche perché l'autore, per scriverlo, si è fatto «pellegrino nel mondo» fino ai più remoti angoli del pianeta, raccogliendo una quantità imponente di dati e anche di indicazioni bibliografiche. Ma certo sarebbe stato ancora più utile se l'autore fosse stato più conscio della sua stessa tradizione (il suo non è il *Primo Atlante Mariano*: e l'*Atlas Marianus* di Gumppenberg, di Zanella?) e più disposto a valorizzare i suoi stessi dati: ad esempio, non può certo bastare, alla fine del volume, l'«Indice dei più importanti santuari», oltre 600 (quale il criterio per decidere l'«importanza»?), dove si succedono alla rinfusa nomi riconoscibili come santuari (pochi: come Bonaria, Fatima, Lourdes) e nomi di località (la gran maggioranza: come Berlino, Caracas, Nairobi, Pechino, ecc.; ma non, curiosamente, Roma).

alle Madonne dei santuari si possono intravedere «i volti delle antiche divinità precristiane»[112]. E poi è venuto pure il momento per un'esplorazione più diretta degli stessi santuari, anche come prosecuzione e ampliamento di un interesse a lungo e felicemente riservato a un tema affine come quello della santità[113], e a un tema contiguo come quello dei pellegrinaggi[114]. Da allora le ricerche si sono moltiplicate analizzando il fatto dei santuari in più direzioni: quali elementi di una «cultura» arcaica in rapporto dinamico con il territorio (i santuari «costruiti», non «trovati», che insistono su punti strategici del paesaggio, specie extraurbani come le alture e i deserti)[115]; quali espressioni iden-

[112] D. ZARDIN, *La 'religione popolare': interpretazioni storiografiche e ipotesi di ricerca*, in L. SACCARDO - D. ZARDIN (edd), *Arte, religione, comunità nell'Italia rinascimentale e barocca*, cit., pp. 3-23, in particolare pp. 5-7. Ma in proposito rimane fondamentale il contributo di R. GUARNIERI, *Fonti vecchie e nuove per una 'nuova' storia dei santuari*, in «Marianum, Ephemerides mariologicae», 42, 1980, pp. 495-521.

[113] G. CRACCO, *Des Saints aux Sanctuaires: hypothèse d'une évolution en terre vénitienne*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Rome 1981, pp. 279-297.

[114] Mi limito a rinviare a una recente messa a punto: L. GAFFURI, *Luoghi di culto e santuari nel Medioevo occidentale, Bibliografia ragionata*, in A. VAUCHEZ (ed), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, cit., pp. 179-196, nonché a Ph. BOUTRY - D. JULIA (edd), *Pèlerins et Pèlerinages dans l'Europe moderne*, Rome 2000, con particolare riferimento allo splendido saggio dello stesso D. JULIA, *Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'époque moderne et contemporaine*, pp. 3-126, che avrei dovuto citare più volte in questo contributo.

[115] J.-F. VINCENT - J. DORY - R. VERDIER (edd), *La construction religieuse du territoire*, cit.; B.Z. KEDAR - R.J. ZWI WERBLOWSKY (edd), *Sacred Space, Shrine, City, Land*, Proceedings of the International Conference in Memory of Joshua Prawer, Jerusalem 1998, specie il contributo di R.J. ZWI WERBLOWSKY, *Introduction: Mindscape and Landscape*, pp. 9-17. Ma è importante in proposito anche la messa a punto critica di A. VAUCHEZ, *Lo spazio, l'uomo e il sacro nel mondo mediterraneo: premesse a un'indagine*, in A.L. COCCATO (ed), *Contributi alla storia socio-religiosa. Omaggio di dieci studiosi europei a Gabriele De Rosa*, Vicenza 1997, pp. 141-150, in particolare p. 147 («lo spazio sacro non si può scegliere, ma solo *trovare*: si fonda il santuario dove già abita una potenza»). Per un esempio concreto di storia dei santuari legati a una tipologia territoriale, cfr. *Santuari alpini. Luoghi e itinerari religiosi nella montagna friulana*, Atti del convegno di studio, Udine 27 settembre 1997, Udine 1998 (specie per i contributi di A. Tilatti, R. Zoff, G.P. Gri, L. Tavano).

titarie di istituzioni politiche e di corpi sociali, potendo anche obbedire a logiche di conquista di spazi vitali (come nel mondo antico); quali segni di affermazione e confronto tra poteri (si tratti dei poteri universali del medioevo o di quelli territoriali dell'età moderna)[116], di conflitti tra etnie e ceti, anche di rivalsa per «classi subalterne»[117].

In sostanza, a parte taluni eccessi «ideologici» e perfino lessicali (l'insistenza, per esempio, sulle cosiddette «pratiche»), s'è andata radicando l'idea (finalmente! è il caso di esclamare) che anche i santuari, in quanto realtà della storia – pur se di una storia che coinvolge il sacro –, fanno parte integrante della storia stessa, e vanno quindi ricondotti e ricompresi (che altro senso avrebbe, del resto, anche l'attuale ripresa degli studi sui santuari – anche sui santuari «civili» –, e la serie di censimenti ora in atto?)[118]

[116] Si vedano, per esempio, J.L. BARREIRO RIVAS, *La función politica de los caminos de peregrinación en la Europa medieval. Estudio del camino de Santiago*, Madrid 1997; G. CRACCO, *Alle origini dei santuari mariani*, cit., pp. 97-164, in particolare pp. 151 ss.; D. JULIA, *Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne*, cit., pp. 264 ss. È inoltre da segnalare la molteplicità di approcci al fenomeno dei santuari che si riscontra in una serie di contributi che sono il frutto di un seminario recente dal titolo «Le leggende di fondazione dal medioevo all'età moderna», in particolare quelli di G. CRACCO, *Memoria e istituzioni. Attorno alla leggenda di fondazione di un santuario*; A. PIAZZA, *I racconti della Vergine di Belmonte e i signori del Canavese nel «Chronicon» dell'abbazia di Fruttuaria*; P. COZZO, *Una leggenda che cambia. Chiaffredo e Costanzo da patroni del marchesato di Saluzzo a legionari sabaudi*; I. GAGLIARDI, *La leggenda del Santissimo Crocifisso di S. Miniato*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento», XXVI, 2000, pp. 391-677, in particolare pp. 393-407, 579-594, 641-656, 657-677.

[117] Cfr., per esempio, L. RASTELLO, *La Vergine strategica: Medjugorie come fulcro del nazionalismo croato*, in *L'Impero del Papa*, «Limes», 2000, 1, pp. 127-139 (sulla base di M. BAX, *Medjugorie: Religion, Politics and Violence in Rural Bosnia*, Amsterdam 1995). Aspetti del dibattito in D. ZARDIN, *La 'religione popolare'*, cit., pp. 14 ss.

[118] Non solo il censimento dei santuari cristiani d'Italia, ormai prossimo alla conclusione, ma anche il censimento dei santuari di altri Paesi, come quello che si sta avviando in Francia, specie per iniziativa di Catherine Vincent: «Inventaire des sanctuaires et lieux de pèlerinages français». Sono noti poi i lavori già prodotti sui santuari olandesi: *Bedevaartplaatsen in Nederland*, Deel I: *Noord-en Midden-Nederland*; Deel 2: *Provincie Noord-Brabant*; Deel

entro il dinamismo dei sistemi sociali e delle istituzioni politiche[119].

A questo punto parrebbe di trovarci di fronte a una clamorosa biforcazione di prospettive: da un lato i santuari alla deriva dentro le istituzioni di Chiesa, e dall'altro i santuari alla deriva dentro le istituzioni del mondo. Ma così è avvenuto solo in parte, e molto in apparenza. Nella realtà, né le istituzioni di Chiesa sono rimaste nel contempo immobili, chiuse nell'autoreferenza, insensibili al rapporto con il mondo; né lo stesso mondo è rimasto a sua volta ostile, insensibile alle valenze profonde, di umanità e di cultura, connesse con espressioni di fede come i santuari. Entrambe le prospettive stanno in effetti convergendo su un terreno d'interesse comune, finora rimasto – non è un paradosso il dirlo – compresso o addirittura pretermesso, quello più propriamente religioso. Sì, perché da una parte la Chiesa cattolica sta scoprendo – lo vedremo subito – che i santuari non sono affatto monopolio dell'istituzione, bensì di tutto il «popolo di Dio»; e la cultura del mondo, a sua volta, sta percependo che non basta riferire i santuari alla cultura, alla società, alla politica, all'arte, all'economia, al diritto, ecc., perfino all'ecologia con il rischio di parlare d'altro, o di non saper più «di che cosa si parla»[120]: resta da esplorarli, appunto, in quanto fenomeno religioso (riguardante tutte le fedi), che coinvolge, come già è accaduto per il culto dei santi, «il legame tra cielo e terra»[121].

3: *Provincie Limburg*, Samenstelling en redactie P.J. MARGRY - Ch. CASPERS, Amsterdam - Hilversum 1997-2000.

119 Personalmente mi è sembrato utile sottolineare che i santuari possono essere pienamente raccordati anche alle istituzioni di Chiesa: G. CRACCO, *Culto mariano e istituzioni di Chiesa tra medioevo ed età moderna*, in L. SACCARDO - D. ZARDIN (edd), *Arte, religione, comunità nell'Italia rinascimentale e barocca*, cit., pp. 25-52. Si è acceso anche l'interesse per gli aspetti economici e amministrativi della storia dei santuari: M. MORONI, *L'economia di un grande santuario europeo. La Santa Casa di Loreto tra Basso Medioevo ed età moderna*, Milano 2000.

120 B. GEREMEK, *Chiesa*, in *Enciclopedia Einaudi*, Torino 1977, pp. 1087-1140, in particolare pp. 1138-1139.

121 P. BROWN, *Il culto dei Santi, L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, trad. it., Torino 1983 (1981[1]), p. 9.

Dunque, i santuari come fenomeno religioso: una prospettiva che s'impone soprattutto in un'età come la nostra in cui il primato delle istituzioni sembra per certi versi cedere il passo al primato delle religioni.

11. *Nel secolo delle religioni*

Da quando, con il Concilio Vaticano II, la Chiesa cattolica si è riconosciuta «popolo di Dio», e il riconoscimento ha assunto anche rilevanza canonica[122], neppure all'interno della stessa Chiesa, si diceva, l'idea dei santuari è rimasta immobile. Nel nuovo contesto, infatti, non avrebbe più senso richiamare l'antico binomio Pietro-Maria, o la vecchia categoria dei «santuari del papa»; e neppure guardare ai santuari come a elementi anomali – prodotti dal basso, dal carisma di singoli credenti –, rischiosi anche se tollerati, e comunque marginali per l'istituzione ecclesiastica.

Ormai i santuari hanno trovato piena cittadinanza, sono stati accolti e valorizzati come patrimonio costitutivo del «popolo di Dio», dell'intera Chiesa in cammino, che non a caso si definisce «tempio santo, raffigurato visibilmente nei santuari di pietra»[123]. Lo stesso papa Giovanni Paolo II li chiama «pietre miliari che orientano il cammino dei figli di Dio sulla terra», «antenne permanenti della Buona Notizia»; e un recentissimo documento ufficiale li addita come la meta o la «tenda dell'incontro» cui tutta l'umanità dovrebbe giungere al termine del «grande pellegrinaggio»[124]. Ciò che qui interessa non è certo la prospettiva santuariale di una religione o di una confessione (per quanto importante come il cattolicesimo), bensì il riconoscimento che i santuari, lungi dal configurarsi come elementi precari o marginali di un'istituzione, sono invece collocati al centro dell'esperienza re-

122 Solo un rinvio: G. Feliciani, *Il popolo di Dio*, Bologna 1991.

123 Costituzione dogamatica *Lumen gentium*, 6.

124 Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *Il Santuario memoria, presenza e profezia del Dio vivente*, Milano - Torino 1999, pp. 3-5 (con l'indicazione degli interventi del papa).

ligiosa – di ogni esperienza religiosa – in quanto tramiti non rinunciabili e anzi costitutivi del rapporto tra l'uomo e Dio. Come a dire: Dio s'incontra proprio nei santuari, soprattutto nei santuari (non a caso, nel contempo, un'antropologa li ha definiti, con ardito ossimoro, «il corpo dello spirito»)[125]. Il che apre il discorso sulla valenza dei santuari all'interno delle grandi religioni, specie delle religioni mediterranee.

Per quanto riguarda il cristianesimo, si sa che il suo fondatore Gesù, la pietra viva, colui che «non è entrato in un santuario fatto da mani d'uomo, copia di quello vero, ma nel cielo stesso»[126], prese le sue distanze dai santuari di pietra e dai riti della legge mosaica. Neppure i cristiani dei primi secoli ebbero santuari, al punto da proclamare fieramente: per noi «totus hic mundus una domus est»; ciascuno di noi «etiam propria in civitate peregrinus est» (così la *Vita Cypriani* scritta verso il 260 d. C.)[127]. Solo a partire da Costantino, un imperatore di cultura pagana, i santuari di pietra morta entrarono anche nella prassi del cristianesimo[128], per poi mettere radici specie da quando – c'è di mezzo l'autorità di Ambrogio di Milano che espose in una basilica alla venerazione dei fedeli i corpi «trovati» dei santi Gervasio e Protasio – vennero associati al culto dei Santi e alle taumaturgie che ne derivavano («molte infermità furono sanate», ricorda la stessa *Vita Ambrosii* di Paolino)[129].

[125] È una definizione di Edith Turner, in V. TURNER - E. TURNER, *Il pellegrinaggio*, trad. it., Lecce 1997, p. 42.

[126] Ebr., 9, 24-26. Cfr. anche D. JULIA, *Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne*, cit., pp. 252-253.

[127] *Vita Cypriani*, 11, 3-4, in *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, testo critico e commento a cura di A.A.R. BASTIAENSEN, Milano 1975, p. 28.

[128] Costantino concesse ai vescovi terreni e materiali per la costruzione di chiese e istituì una vera e propria cassa per il culto cristiano, mentre «a spese del tesoro furono costruiti santuari in Terra Santa e basiliche a Costantinopoli»: Chr. MOHRMANN, *Introduzione* a *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, cit., pp. XXVII-XXVIII.

[129] PAULINI *Vita Ambrosii*, 14, 1-2, in *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, cit., p. 70.

Quanto all'islam, si può dire che anche Maometto cercò di resistere alla tradizione dei santuari; ma poi, sospinto dalla Voce che gli diceva «Per ogni umano c'è un punto nello spazio verso cui volgere il proprio volto in preghiera»[130], giunse al compromesso, che comportò l'approdo non già al santuario di pietre vive, bensì al santuario accentrato e istituzionalizzato: due soli santuari, La Mecca e Medina, al posto dei tanti santuari di pietra morta, per giunta dedicati a Dei diversi, cui da secoli erano use a pellegrinare le genti d'Arabia[131].

Né si può tacere del drammatico sforzo – oltre un secolo di lotte iconoclastiche, una vera Riforma (come quella che dividerà l'Occidente nel XVI secolo) – sostenuto fra VIII e IX secolo dalla cristianità d'Oriente al fine di purificare biblicamente la fede inquinata dagli idoli («Non ti farai alcun idolo nè alcuna immagine di ciò che è lassù in cielo»)[132]: l'obiettivo di questa Riforma era in fondo quello di sradicare, insieme con il culto delle immagini, l'idea stessa di santuario ereditata da Costantino. I santuari rappresentano dunque una tradizione tutt'altro che scontata all'interno delle grandi religioni mediterranee.

Ma anche ammesso che così non sia e che anzi i santuari costituiscano ormai un pilastro portante e non rinunciabile per le stesse religioni, resta da precisare il loro ruolo: di luoghi che sottolineano le appartenenze, le differenze di fede, che oggettivamente innalzano muri tra le diverse comunità di credenti, o di luoghi in cui, nel nome del Dio unico – colui che una certa tradizione chiama «il Luogo», lui che è «senza luogo» –, può

[130] *Corano*, 2, 148.

[131] M. KROPP, *Prefazione* a C. SNOUCK HURGRONJE, *Il pellegrinaggio alla Mecca*, trad. it., Torino 1989 (ed. orig. Leiden 1880), pp. XI-XXVI, in particolare pp. XXII-XXIII; C. MAYEUR-JAOUEN, *Tombeau, Mosquée et Zâwiya: la polarité des lieux saints musulmans*, in A. VAUCHEZ (ed), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, cit., pp. 133-147.

[132] Dt., 5, 8-9. Ma su questo grande fenomeno ha scritto magistralmente, tra gli altri, G. DAGRON, *L'iconoclasmo e la nascita dell'Ortodossia (726-847)*, in G. DAGRON - P. RICHÉ - A. VAUCHEZ (edd), *Vescovi, Monaci e Imperatori (610-1054)* (Storia del Cristianesimo, Religione - Politica - Cultura, 4) ediz. it. a cura di G. CRACCO, Roma 1999 (1993[1]), pp. 108-181.

avvenire l'incontro con l'altro, con il diverso, e in cui il nemico, l'*hostis*, «è chiamato a diventare *hospes*, l'ospite»[133]?

Non sorprendano siffatti interrogativi. Lo studioso non può dedicarsi a un tema impegnativo senza nel contempo avere la certezza che il suo lavoro è utile – utile in concreto, *hic et nunc* –[134], e può persino aprire qualche spiraglio di luce sul futuro dell'umanità (un futuro che oggi sembra in gran parte dipendere proprio dalle religioni).

Tralasciamo altri interrogativi, non meno pressanti, come quello riguardante una cultura che ha perso contatto con il «dove», e semmai privilegia i *non lieux*, ossia lo sradicamento, la delocalizzazione, il non attaccamento[135]: come giustificare, di fronte a questa cultura, l'utilità di un discorso sui santuari, che oggettivamente sono un «dove», uno spazio fisso che radica e anzi identifica? Si potrebbe rispondere, ad esempio, che il santuario è un «dove» speciale, dove la sacralità non è un *a priori*, un dato oggettivo del territorio, ma rinvia al «paesaggio interiore», al *Mindscape*[136]. E sarebbe una risposta che ripropone il santuario come luogo dell'interiorità, e fa del viaggio al santuario un viaggio alla ricerca di se stessi, della propria interiorità.

Ma compito dello storico non è quello di rispondere agli interrogativi, bensì quello di «ascoltare, molto attentamente e con il cuore sgombro», ciò che le fonti – fonti, nel caso dei santuari,

[133] E. BIANCHI - A. CHOURAQUI, *La convinzione di sé, malattia dei monoteismi*, in R. BERTONI - R. RANIERI (edd), *Globo conteso, Testi* (Fondamenta, Venezia città di lettori, 3), Venezia 2000, pp. 98-105, in particolare p. 103; cfr. inoltre G. FERRARO, *Il libro dei luoghi*, a cura di G. CAUDO, Milano 2001.

[134] È questo il senso anche della presentazione della nuova serie delle «Annales, Histoire - Sciences Sociales», 49 (1994).

[135] Alludo a una serie di contributi apparsi in R. BERTONI - R. RANIERI (edd), *Globo conteso, Testi*, cit.: M. REVELLI, *Luoghi, non-luoghi, iper-luoghi. Fenomenologia dell'esser «fuori luogo»*, pp. 45-53; A. LAROUI, *Vivere qui e altrove*, pp. 54-62; Z. BAUMAN, *La mutazione del «dove»: l'importanza senza significato*, pp. 71-78.

[136] R.J. ZWI WERBLOWSKY, *Introduction*, cit.; L SCARAFFIA, *Questioni aperte*, in S. BOESCH GAJANO - L. SCARAFFIA (edd), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino 1990, pp. 11-19.

troppo a lungo trascurate – hanno da dirgli, per poi porre «un'altra domanda, e poi un'altra ancora»[137]. Proprio come si è fatto, finora, con iniziative coordinate[138], per i santuari cristiani d'Italia; e si spera di poter fare ancor meglio in futuro, nel contempo allargando l'indagine anche oltre l'Italia per abbracciare l'immenso panorama dei santuari dell'Europa e del mondo.

[137] Parafrasi da V.S. NAIPAUL, *Fedeli a oltranza*, trad. it., Milano 2001 (1998[1]), p. 13.

[138] Segnalo le due più recenti iniziative: il seminario tenuto a Trento il 31 maggio - 1 giugno 2001, presso il Centro per gli studi storici italo-germanici in Trento su «La geografia dei santuari in Italia e in Germania tra Medioevo ed età moderna»; e il convegno tenuto a Isola Polvese (Perugia), l'11-13 settembre 2001, per conto dell'Amministrazione Provinciale di Perugia, sul tema «Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione fra Medioevo ed età moderna».

Prima dei santuari cristiani: il mondo pagano

Progetto di un inventario dei luoghi di culto dell'Italia antica

di *John Scheid*

Dai luoghi di culto deve prendere le mosse qualsiasi indagine sulle religioni dell'Italia antica pre-cristiana. Sono religioni, queste, senza rivelazione, senza libro sacro né dottrina esplicita, complessiva, trasmessa, insegnata ed interpretata. Le religioni italiche e romana si configurano invece come religioni dell'atto, del rito, che vengono trasmesse oralmente e sotto forma di regole rituali. Non è che la spiritualità sia assente, ma nasce dalla pratica del culto e si fonda sugli enunciati impliciti dei riti. Ben si capisce che, in tale quadro, le fonti che si riferiscono esplicitamente al campo religioso siano soprattutto quelle legate al culto e perciò ai luoghi dove questo veniva celebrato, poiché lì erano conservate iscrizioni, offerte, altari, statue, in breve tutto quello che ci informa sulle religioni dell'Italia antica, e poiché l'organizzazione stessa – la topografia – del recinto sacro rispecchia in qualche modo il culto ivi praticato. Non è certo un caso se i due documenti più precisi in nostro possesso sulla religione romana, gli atti degli Arvali ed i commentari dei Ludi secolari, sono iscrizioni e provengono da luoghi di culto.

Se lo studio delle religioni dell'Italia antica non può prescindere da quello dei luoghi di culto, bisognerà disporre di uno strumento che tuttora manca: un inventario di essi. E, per far ciò, si deve innanzitutto rispondere a una domanda pregiudiziale: cos'è da intendere con il concetto di «luogo di culto»? Ora, dare una definizione univoca non è semplice, per più ragioni. Il concetto stesso cambia a seconda del periodo storico. Infatti, nonostante l'indubitabile parentela che intercorre tra le religioni

dell'Italia antica e, non infrequentemente, il loro succedersi sullo stesso posto (quando, ad esempio, sul foro di Pompei ormai colonia romana, il culto di *Iuppiter*, o addirittura della triade capitolina, viene ad investire un tempio precedentemente dedicato, secondo ogni probabilità, al Giove osco), la geografia sacra e l'organizzazione religiosa appaiono di volta in volta diverse, se si prendono in considerazione ora le colonie greche del Mezzogiorno e della Sicilia, ora le città etrusche o i popoli italici, ora le colonie e i municipi romani. Nel ben noto centro di Poseidonia-Paestum e nel suo territorio posto al margine settentrionale della *Megalé Hellas*, ogni mutazione dello *status* politico – subcolonia di Sibari fino alla fine del V secolo prima della conquista da parte dei Lucani, e poi colonia latina a partire del 273 a.C. – comporta vistose trasformazioni nell'assetto dei culti e nella mappa stessa della loro distribuzione.

Non si può d'altra parte pensare ai luoghi di culto dell'Italia antica equiparandoli a quello che noi oggi chiamiamo santuario. Nell'antichità non esisteva un'unica categoria di santuari. Ci sono, è vero, caratteri generali che li accomunano: si tratta di luoghi delimitati, inviolabili, provvisti almeno di un altare, ma anche spesso di un tempio dove viene collocata la statua cultuale, di portici, eventualmente di una cucina, di fontane o addirittura di terme e di altri edifici annessi. Ma questi criteri formali non corrispondono necessariamente né a un solo tipo di culto né alla stessa struttura religiosa. Bisogna qui ricordare che non esisteva una sola religione romana o italica. Ogni città aveva la sua religione, e dunque i propri dei, che a dispetto dei loro nomi non erano del tutto identici da un popolo all'altro. Ogni città definiva per conto suo modalità cultuali e calendariali. Quando, per esempio, veniva fondata una colonia romana, era compito del senato locale creare il calendario pubblico della nuova deduzione, e cioè scegliere le divinità che dovevano essere venerate pubblicamente, le date delle loro feste, il luogo del culto e il suo responsabile. L'operazione era ben lontana da essere una pura e semplice copiatura del calendario di Roma, perché la religione comune dei Romani, quella che univa tutti i cittadini romani, si svolgeva soltanto a Roma. Accanto a questi culti celebrati da e per le singole comunità politiche, c'erano

poi i culti privati, emanazioni cioè di particolari gruppi, quali le unità militari, i quartieri di una città, i collegi professionali, e ognuno di questi numerosissimi gruppi possedeva propri luoghi di culto. Inoltre, c'erano innumerevoli santuari privati: cappelle collocate dentro le abitazioni, tempietti famigliari costruiti su proprietà private e via dicendo; a questo proposito, non si deve dimenticare che ogni tomba rappresenta un luogo di culto a se stante. Questa descrizione, desunta dall'ambiente romano meglio noto, rimane sostanzialmente valida se estesa ai popoli italici.

Ma la complessità della geografia cultuale non si limita a questo. I santuari erano ubicati nei capoluoghi delle *civitates* o sul territorio di esse. Sul territorio appunto esistevano grandi santuari pubblici, spesso a notevole distanza dal capoluogo, qualche volta in luoghi naturali. Ad esempio, il santuario comune degli Umbri alle fonti del Clitunno, gestito da una città, Spoleto o Mevania, fu tolto al suo territorio di appartenenza da Augusto e dato agli *Hispellates*, cioè alla colonia di *Hispellum* (Spello), ubicata a 20 km circa dal santuario. Tale luogo di culto diventava così un santuario pubblico di Spello, nel quale si celebrava, presso il confine tra Tuscia e Umbria di età imperiale, un culto comune agli Umbri e agli Etruschi. A Roma, il bosco sacro della dea Dia, quello di *Robigus*, il culto di *Terminus*, il tempio di *Fortuna muliebris*, erano pubblici e ubicati nel territorio di Giuturna. I cosiddetti boschi sacri, fonti sacri, laghi e caverne sacri non caratterizzano, però, esclusivamente i luoghi di culto del territorio. Anche a Roma e in altri capoluoghi di città esistevano boschi e fonti sacri (si veda ad esempio a Roma il bosco sacro di Vesta e la vicina fonte di Giuturna).

Una tipologia basata su criteri puramente formali non consente perciò di mettere in risalto quali sono le distinzioni pertinenti tra i diversi luoghi di culto e di porre in evidenza categorie fondamentali. La minore o maggiore grandezza non è di per sé un parametro valido: l'ara di Volcano sul Quirinale a Roma, che si trovava in mezzo a un piccolo spazio recintato, era un santuario pubblico, dedicato addirittura dall'imperatore. E nemmeno l'ubicazione sul territorio può dare indicazioni univoche. Un santuario di confine sarà, a seconda dei casi,

federale (le fonti già ricordate del Clitunno), gestito da due comunità (il *fíísnú* = *fanum* di Ercole tra Nola e Abella), da una sola (l'*Heraion* alla foce del Sele che è come una proiezione della *polis* di Poseidonia sul margine della sua *chôra*), o perfino collegiale (il luogo di culto di *Silvanus*[1] a Caposele, là dove si passa dalla Campania alla Lucania e all'Irpinia). Potrà essere un semplice punto dove si fa, una volta l'anno, un sacrificio (per esempio il luogo *ad deam Diam* al V miglio della via Campana), ma ricevere pure una veste monumentale o altro.

In realtà, il principio discriminante essenziale è la distinzione fra santuari pubblici e privati. Spesso, le modalità delle religioni private erano diverse dalle forme del culto pubblico. Un privato poteva venerare divinità straniere che non erano ammesse fra gli dei pubblici. Sotto l'Impero, la circolazione degli uomini e l'integrazione nella cittadinanza di un numero crescente di persone di tutte le regioni dell'Impero fecero sì che si costituisse una moltitudine di comunità religiose. Esse frequentemente s'interpenetravano e diventavano un fattore d'evoluzione delle mentalità religiose, nella sfera dei culti privati. Ma se passiamo ora alla sfera dei culti tradizionali, vediamo che un privato li poteva celebrare interpretandoli a modo suo, ad esempio considerando l'imperatore come un dio durante la sua vita e venerandolo come tale; mentre, come si sa, tale atteggiamento era escluso dalla religione pubblica di Roma e delle città romane d'Occidente.

Bisognerà, pertanto, prima di accingersi a descrivere un luogo di culto, chiarirne la natura giuridica, verificare da quale autorità è retto, stabilire chi è il beneficiario del culto principale: lo stato – cioè il popolo nel senso giuridico –, un gruppo determinato di cittadini o una famiglia. Compito non facile, essendo le informazioni disperse un po' ovunque. Colpa, innanzitutto, di questa lunga tradizione di studi che raggruppa i dati religiosi sotto il nome della divinità. Questo spiega il fatto che fino a tempi recenti gran parte delle monografie di argomento antichistico religioso era dedicata a singoli dei e che, ancora adesso, negli studi che prendono in esame i culti della regione di Roma o

[1] *Corpus Inscriptionum Latinarum*, X, 444 = Bracco n. 7.

dell'Italia si arriva sostanzialmente a un elenco di nomi divini, come se lo scopo precipuo di essi fosse di stabilire i componenti del *pantheon* locale, senza prestare la dovuta attenzione a chi venerava chi, dove e come.

In altri casi, certe divinità e culti vengono isolati. Durante l'impero a Roma, per esempio, nei *compita*, quei crocevia che fungevano da piazza comune nei quartieri della città, erano riuniti i culti dei *Lares Augusti*, divinità della terra dove si svolgevano attività umane, il Genio dell'imperatore e divinità tradizionali come Silvano, Mercurio, Volcano o Esculapio. Tutto questo è ben noto. Meno conosciuto è il fatto che i cosiddetti dei orientali, come *Mithra* o *Iuppiter Dolichenus*, possedevano anche loro santuari accanto ai *compita*. Spesso viene anche dimenticato che il 'culto imperiale' non è separato dagli altri culti, ma è sempre associato ad essi. Nelle pubblicazioni, questi diversi tipi di culti e di luoghi di culto vengono tuttavia solitamente separati. Se lo scopo del nostro inventario è quello di fornire una documentazione esauriente su ogni luogo di culto dell'Italia antica, ciò significa ricomporre tale quadro a partire da tesserelle sparse.

Per raggiungere quest'obiettivo, bisogna preliminarmente riunire tutta l'evidenza disponibile (testi, iscrizioni, resoconti archeologici, cartografia) e la bibliografia attinente, spesso affidata a pubblicazioni e cataloghi a diffusione limitata, raramente disponibili in Francia. Per tale ragione si è deciso, tre anni fa, fra colleghi parigini impegnati sull'argomento[2], di costituire una biblioteca e un piccolo centro di documentazione sui culti dell'Italia antica. Due colleghi stranieri appartenenti allo stesso centro di ricerca[3] nel quale intendevamo realizzare questo repertorio bibliografico, M. Crawford (Londra) e F. Coarelli (Perugia), ci hanno immediatamente fatto sapere che la situazione non era affatto diversa a Londra e in Italia. Discutendo insieme, si è deciso di costituire non solo una bibliografia e una biblioteca, ma addirittura un inventario ragionato di tutti i luoghi di culto dell'Italia antica e delle testimonianze ad essi

[2] Tra gli altri, in particolare, O. de Cazanove, M.-O. Charles, A. Dubourdieu, S. Estoenne, J.-C. Lacam, A. Rouveret, J. Scheid.

[3] L'*équipe* di ricerca UMR 8585 del C.N.R.S.

relative. Così nacque il nostro progetto, di cui segue una breve descrizione, e che prevede di presentare l'intero *corpus* dei luoghi di culto dall'inizio della colonizzazione greca fino alla fine dell'antichità (verso il 400 d.C.), chiese e sinagoghe comprese.

Una volta stabilito che le fonti sulle religioni dell'Italia antica, per essere intelligibili e colte nel loro contesto, devono essere raggruppate per luoghi di culto e non per divinità, rimane la questione di come ordinare le schede dedicate a ogni singolo santuario. Ci è parso che il modo più adatto di trattare questo ingente materiale fosse di seguire un criterio topografico, come fece un secolo fa Th. Mommsen per la raccolta delle iscrizioni romane nel *Corpus Inscriptionum Latinarum*, in modo da prendere i dati in esame nel loro contesto geografico, istituzionale e sociale. Da questa scelta scaturiscono subito, però, altri problemi. Innanzitutto, quello del quadro istituzionale da considerare per presentare le fonti, e cioè dell'unità territoriale dove raggruppare, ed eventualmente gerarchizzare, le schede. Come è noto, tale quadro può variare a seconda dell'epoca: non è lo stesso per le colonie greche, per i popoli italici, per le città romane. La scelta di unità territoriali moderne – province o Soprintendenze regionali – è stata esclusa, perché di solito non rispecchia per nulla le partizioni antiche. L'unica suddivisione storica sensata e conosciuta piuttosto bene è quella delle regioni augustee, dei municipi e delle colonie romane. Sono dunque le quattordici regioni della *discriptio* augustea ad organizzare la struttura generale dell'*Inventario*, mentre la raccolta e la presentazione dei dati avviene nel quadro istituzionale delle città romane.

Secondo problema: come risolvere la difficile questione della non-corrispondenza fra il territorio di un popolo italico con la sua geografia istituzionale e quella delle città romane posteriori? Le città romane si suddividono in capoluoghi e territorio, *urbs* e *ager*; nell'*urbs* si distingue fra *urbs* e *suburbanum*. Tale organizzazione del territorio non corrisponde necessariamente a quella dei popoli italici anteriori. Prendiamo un esempio: subito fuori le mura di *Grumentum* (*regio III*, *Lucania*), e cioè in un contesto chiaramente suburbano, il deposito votivo di San Marco basta di per sé, anche in assenza di strutture, a indicare l'esistenza di un piccolo luogo di culto, risalente alla fine del

IV e agli inizi del III secolo a.C., secondo la tipologia degli oggetti ivi rinvenuti. Pertanto, secondo l'editrice dei materiali, essi sarebbero anteriori all'urbanizzazione di *Grumentum* (nei primi decenni del III secolo a.C.). Se tale è il quadro, ne consegue che sarebbe errato far entrare il deposito nella categoria dei luoghi di culto suburbani.

Per uscire da quest'aporia si è pensato di fornire, all'inizio di ogni gruppo di schede che rientrano nei limiti topografici di un municipio o colonia, cenni introduttivi che traccino la storia dell'assetto amministrativo del territorio in esame attraverso i secoli, a monte della riforma augustea (Italici, Greci, Etruschi, Celti ecc.) e a valle di essa (fino alla fine dell'impero romano d'Occidente); spesso i confini si modificano in età romana: comparti territoriali preesistenti vengono smembrati ecc. Verranno pure date ad ogni città, sin dall'introduzione, una serie di informazioni generali di natura religiosa, che non troverebbero posto nelle singole schede, quali sacerdozi o divinità menzionati *en passant* dalle fonti letterarie. Seguirà poi un abbozzo di classificazione dei luoghi di culto, per ogni periodo storico considerato, secondo due criteri: quello dell'ubicazione topografica (un culto può essere urbano/suburbano/extra-urbano); e quello dello *status* giuridico (un luogo di culto può essere pubblico/collegiale/privato, o infine incerto). Riprendiamo l'esempio citato in precedenza di Poseidonia-Paestum: è chiaro che l'organizzazione territoriale, la dislocazione dei culti, il rispettivo peso di essi variano a seconda che si tratti della (sub)colonia greca, della città lucana, della colonia latina. Altrettante tabelle (ed eventualmente cartine) saranno pertanto necessarie per riassumere la strutturazione topografico-istituzionale dei culti.

Dopodiché le singole schede sui luoghi di culto verranno presentate, non gerarchizzate ma ordinate nel modo più 'neutro' possibile, cioè seguendo l'ordine alfabetico dei toponimi moderni. L''entrata' della voce può anche comprendere, se sono noti, la natura del luogo di culto e il nome della divinità titolare, ma sempre dopo il toponimo e in posizione subordinata; ciò consente di evitare equivoci e interpretazioni a priori. In assenza di indizi certi, si preferirà, ad esempio, parlare del tempio di Monte Sant'Angelo a Terracina, piuttosto che del tempio

di Giove *Anxur* o di Feronia, due interpretazioni proposte sulla base delle fonti scritte. Allo stesso modo, i concetti latini (*templum*, *aedes*, *lucus* e così via) vengono usati solo se realmente attestati da un testo letterario o epigrafico. Più generalmente, e dopo averne discusso a lungo, si è ritenuto, come principio base, di schedare soltanto i luoghi di culto certi o almeno molto probabili (dall'evidenza fornita dalle strutture, da un deposito votivo, da una iscrizione o da un testo ecc.) e non di moltiplicare le voci su santuari dubbiosi o solo ipotizzabili, come se si volesse a tutti i costi riempire la carta del territorio con testimonianze religiose labili o addirittura false. Le singole schede sono strutturate nel modo seguente:

1. una breve introduzione, con cenni sulla storia delle ricerche, sulla topografia e via dicendo.

2. Le fonti documentarie. L'ordine di presentazione è sempre lo stesso, l'assenza di una qualche categoria di evidenza è esplicitamente menzionata.

   2a. Fonti letterarie (*in extenso*, eventualmente con una traduzione e il contesto in piccoli caratteri).

   2b. Fonti epigrafiche (*in extenso*, salvo se si tratta di un *corpus* particolarmente imponente e pubblicato in una raccolta facilmente accessibile, come ad esempio le iscrizioni di Preneste. In tal caso basterà rimandare ad essa o magari a una copia integrale della versione elettronica dell'*Inventario*).

   2c. Fonti archeologiche. Vengono presentati successivamente: le strutture; la decorazione architettonica; il materiale, compreso quello votivo (terrecotte, ceramiche, monete ecc.). Com'è ovvio, non può trattarsi di un catalogo esaustivo, che riprenderebbe senza riassumerli i dati della pubblicazione archeologica primaria. Si fornirà invece una sintesi dell'evidenza disponibile, eventuali tabelle, una scelta di illustrazioni (ad esempio dei principali tipi delle terrecotte votive).

   2d. Fonti iconografiche. Nel (non frequente) caso in cui esistono rappresentazioni del santuario.

3. Bibliografia.

4. Le illustrazioni vengono presentate sito per sito. La cartografia userà la scala 1:100.000 per la rappresentazione di un territorio di città, 1:25.000 o 1:50.000 (forse 1:10.000) per un capoluogo e il suo suburbio, o un insieme di templi e edifici, e la scala 1:800 per i siti. Gli edifici vengono dati su scala 1:400. Tutte le carte saranno computerizzate, e tutte le piante avranno la stessa scala. Disegni o fotografie di materiale importante e non bene riprodotto o rintracciabile altrove verranno riprodotti su scala 1:5. Il materiale ripetitivo o meno importante verrà escluso, almeno nella versione stampata dell'*Inventario*.

Dopo qualche esperimento, si è deciso di escludere le necropoli, anche se sono veri e propri luoghi di culto. Le tombe tuttavia sono troppo numerose per rientrare in un inventario del genere. La raccolta dei dati ad esse pertinenti non sarebbe peraltro mai completa, se non preceduta da una ricerca approfondita negli archivi e nei magazzini delle Soprintendenze (e potrebbe costituire l'argomento di lavori e ricerche specifiche per esempio di tesi di laurea o di dottorato).

Attualmente le tre università e i centri che hanno dato l'avvio al programma lavorano su tre regioni augustee (Umbria, Lazio, Lucania); una quarta e una quinta (il Sannio e il Veneto) sono già programmate. I tre gruppi di ricerca stanno realizzando schede e inventario sulla *regio* prescelta, in collaborazione con le rispettive Soprintendenze. La lingua usata è quella dell'autore della scheda. Dopo queste prime parti dell'*Inventario*, altre regioni verranno integrate progressivamente.

La raccolta dei dati avviene su schede informatizzate (software FileMaker Pro) con un numero ridotto di criteri. A Parigi, queste schede vengono poi usate e integrate nel programma Macmap; ciò consente di interrogare le schede a partire da una piantina e di tradurre i risultati su carta. Il gruppo parigino lavora su Macintosh, mentre a Londra e a Perugia vengono usati PC. Le schede FileMaker Pro possono però essere tradotte in qualsiasi sistema. La costituzione di tale banca dati rappresenta

la prima tappa dell'inventario, che fornirà le informazioni più importanti, la bibliografia ed anche, eventualmente, i testi. Servirà pure per le interrogazioni computerizzate e, come già detto, per costruire la cartografia.

Da un lato si pubblicheranno dei fascicoli per regione, o parte di regione, con un inventario completo e ragionato dei luoghi di culto e delle relative fonti. Dall'altro questo documento potrà anche essere pubblicato in un sito internet o su CD-Rom.

Rimane una difficoltà: la questione dell'inedito e dell'aggiornamento. Il problema dei documenti e siti inediti spetta alle Soprintendenze e al loro personale che collabora all'*Inventario*. Esse potranno, se lo desidereranno, pubblicare o annunciare siti o documenti inediti nel quadro dell'*Inventario* e delle sue esigenze. In ogni modo l'*Inventario* è un repertorio e non una rivista o una monografia sui luoghi di culto di una regione. L'aggiornamento non pone alcun problema per la versione elettronica dell'*Inventario*, ma avrà bisogno di integrazioni per la versione stampata. La pubblicazione in rete sarebbe la soluzione ideale, ma questa decisione non risolve tutti i problemi. Bisogna essere sicuri che tutti possano avere accesso ai siti della rete e che i programmi di consultazione siano efficaci e compatibili. L'esperienza delle *microfiches* o dei primi videoregistratori ci rende sospettosi. Ma questo è un altro discorso: ad ogni giorno basta la sua fatica.

Tradizioni eremitico-monastiche e santuari in area subalpina

di *Andrea Piazza*

Un discorso sull'evoluzione storica del fenomeno dei santuari in Piemonte e in Valle d'Aosta deve tener conto del fatto che queste due regioni, nei loro attuali limiti amministrativi, non hanno pressoché mai costituito un'area unitaria con identità stabile: una constatazione valida per l'epoca alto e basso medievale – per la quale è preferibile parlare di mondo subalpino – ma anche, com'è ben noto, per quella moderna[1].

Il Piemonte è stato soprattutto costruzione politica, dai confini mutevoli, che si sono via via allargati e ristretti seguendo le vicende del potere che lo hanno interessato. Non sono mancate le conseguenze sulla realtà dei santuari: sul modo in cui essa è stata percepita e vissuta nel tempo, nonché sul modo in cui è stata studiata. Il problema della formazione dello stato sabaudo ha condizionato ogni indagine sui santuari. Si consideri la recente storiografia medievistica, dal momento che del mondo moderno tratterà il contributo di Paolo Cozzo. Essa ha analizzato i rapporti tra monasteri, pellegrini e reliquie dei santi soprattutto nelle loro implicazioni politiche, cioè nelle conseguenze sul funzionamento delle strutture del potere[2]. Gli aspetti religiosi

[1] Si veda la *Premessa degli autori* in *Piemonte medievale. Forme del potere e della società. Studi per Giovanni Tabacco*, Torino 1985, pp. XI ss.

[2] Cfr. le riflessioni di G. Sergi, *Via Francigena, chiese e poteri*, in *Le vie del medioevo*, Torino 1998, pp. 141-153, in particolare pp. 145-147 e, dello stesso autore, i saggi raccolti in G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma 1994, nei quali più volte è affrontato il tema del pellegrinaggio con riferimento ai monasteri della val Susa e con indicazioni precise sulla storiografia. Si tengano presenti anche i seguenti volumi, recentemente editi: *La Sacra di San Michele simbolo del Piemonte europeo*, Atti del quarto convegno sacrense, 26-27 maggio 1995, Torino 1996;

sono rimasti marginali, e dunque restano in gran parte ancora da esaminare. Nondimeno alcuni risultati di una storiografia attenta in particolare alle trasformazioni sociali e politico-istituzionali si pongono come punto di partenza di ogni discussione: il legame stretto tra santuari e centri monastici per i secoli centrali del medioevo, la crisi dell'importanza politica dei santuari-monasteri subalpini nel corso del basso medioevo. Ci si deve allora domandare: in quale misura i santuari sono stati espressione e strumento di progetti di dominio? La loro connotazione monastica è stata sempre prevalente? Davvero alla loro origine non vi sono fattori diversi? Le rinnovate forme di vita religiosa, tra XII e XIII secolo, non hanno lasciato traccia nella realtà dei santuari?

In relazione a tali problematiche, il censimento promosso dall'Associazione internazionale per le ricerche sui santuari assume particolare importanza per l'Italia nord-occidentale[3]. Qui si cercherà di determinare l'evoluzione del fenomeno santuariale,

P. CANCIAN - G. CASIRAGHI, *Vicende, dipendenze e documenti dell'abbazia di S. Michele della Chiusa* (Biblioteca storica subalpina, 210), Torino 1993. Si deve ricordare che il tema dei santuari in area subalpina è stato affrontato su nuove basi a partire dagli atti del convegno *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (secc. X-XII)*, Relazioni e comunicazioni presentate al XXXII congresso storico subalpino, III convegno di storia della chiesa in Italia, Pinerolo 6-9 settembre 1964, Torino 1966. Nell'occasione tale argomento ha trovato spazio nei contributi di A.M. NADA PATRONE, *Lineamenti e problemi nell'Italia occidentale*, in particolare p. 612, e di G. TABACCO, *Dalla Novalesa a S. Michele della Chiusa*, pp. 479-526.

[3] Per un confronto con l'area piemontese risultano particolarmente utili i seguenti contributi, di carattere generale, sui santuari: G. CRACCO, *Dai santi ai santuari: un'ipotesi di evoluzione in ambito veneto*, in G. CRACCO - A. CASTAGNETTI - S. COLLODO, *Studi sul medioevo veneto*, Torino 1981, pp. 28-42 (con il titolo *Des saints aux sanctuaires: hypothèse d'une évolution en terre vénitienne*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la reception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Rome 22-23 juin 1979, Rome 1981, pp. 279-297); A. VAUCHEZ, *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel Medioevo*, in G. DE ROSA - T. GREGORY - A. VAUCHEZ (edd), *Storia dell'Italia religiosa*, I: *L'Antichità e il Medioevo*, Roma - Bari 1993, pp. 455-483; G. VITOLO (ed), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, Napoli 1999. Di grande interesse alcune ricerche sulle vicende di particolari santuari: G. CRACCO, *Alle origini dei santuari mariani: il caso di Loreto*, in F. CITTERIO - L. VACCARO (edd), *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e oriente*, Brescia 1997, pp. 97-164; G. CHERUBINI, *Santiago di Compostella. Il pellegrinaggio medievale*, Siena 1998.

individuando alcune vicende di più chiaro significato. Il riferimento spaziale è grosso modo il territorio compreso tra Torino e le Alpi, dapprima per lo più coincidente con l'area del comitato di Torino, poi ambito di affermazione della dominazione sabauda. L'arco cronologico considerato va dal X-XI al XV secolo. La scelta è motivata dal fatto che ogni studio sui santuari anteriori si fonderebbe su dati discontinui e prevalentemente archeologici, che presentano peculiari problemi di interpretazione. Solo al volgere del millennio fanno la comparsa fonti scritte, di natura sia narrativa, sia documentaria.

I.

Agli inizi dell'XI secolo il culto dei martiri torinesi, Solutore, Avventore e Ottavio, è rinnovato dal presule Gezone, con la fondazione di un monastero nei «loca sanctorum martyrum ... ad solum destructa»[4]. L'iniziativa vescovile si pone in rapporto con gli eremiti viventi sul monte Caprasio, all'imbocco della val Susa, il cui stile di vita è indicato come modello per coloro che risiederanno presso la chiesa di San Martiniano, donata al nuovo cenobio di San Solutore: e gli eremiti di san Martiniano sono coinvolti nell'elezione degli abati di san Solutore. La convergenza tra volontà vescovile ed eremitismo di una precisa area della val Susa è tanto più significativa in quanto, a distanza di pochi decenni, un esponente dello stesso mondo eremitico è introdotto nel racconto delle origini del monastero di San Michele della Chiusa. Una cronaca clusina risalente a poco dopo la metà dell'XI secolo, la celebre *Notitia* di fondazione del prestigioso ente, inserisce l'eremita Giovanni Vincenzo, penitente sul monte Caprasio, nella fondazione di San Michele: una circostanza sulla quale la storiografia recente ha riflettuto profondamente[5]. Raccogliendo una tradizione agiografica radi-

[4] F. Cognasso, *Cartario della abazia di San Solutore di Torino* (Biblioteca della Società storica subalpina, 44), Pinerolo 1908, pp. 1-5, doc. 1.

[5] Un'accurata analisi della produzione storiografica clusina tra XI e XII secolo è stata condotta, a partire dalla fine degli anni Sessanta, dalla scuola torinese, in particolare da Giuseppe Sergi. Per uno sguardo complessivo, con

cata in valle, i monaci della Chiusa si sono proposti di subordinare un culto locale evidentemente concorrenziale a quello di san Michele, proprio nel momento in cui questo, con un eccezionale sforzo culturale, veniva proiettato in una dimensione abbracciante tutto l'Occidente cristiano:

«In occiduis namque finibus orbis tria sibi archangelus Domini peculiaria loca delegit quam maxime, quae sua suorumque luciflua inviseret illustratione: primum quidem montem illum Garganum toto iam orbi notissimum; secundum circa oceanum, qui dicitur ad maris periculum; tertium in horum medio iustissima meta positum, montem videlicet Pyrchirianum»[6].

La *Notizia* collega San Michele della Chiusa ad altri due santuari di San Michele, quelli di Mont Saint-Michel e del Gargano. Oltre la relazione tra luoghi tanto lontani, la stessa fonte mette in luce l'incidenza regionale del santuario valsusino: questo esprime la sua forza imponendosi come meta di pellegrinaggio ai titolari dei centri del potere politico-ecclesiastico dell'area subalpina, a partire da Torino[7].

La capacità di irraggiamento del culto valsusino assume nuovi caratteri nel XII secolo, quando gli stessi monaci dapprima promuovono un'autonoma agiografia dell'eremita Giovanni, valorizzandone il culto nella località di Celle, sul monte Caprasio[8], poi ne trasportano le reliquie a Sant'Ambrogio di Susa, ai piedi del monte Pirchiriano, su cui si erge l'abbazia[9].

richiamo degli studi precedenti, si vedano le riflessioni in G. SERGI, *Culto locale e pellegrinaggio europeo: un'interferenza nel medioevo piemontese*, in S. BOESCH GAJANO - L. SCARAFFIA (edd), *Luoghi sacri e spazi della santità* (Sacro/santo, 1), Torino 1990, pp. 61-73.

6 G. SCHWARTZ - E. ABEGG (edd), *Chronica Monasterii S. Michaelis Clusini*, in MGH, *Scriptores*, XXX/II, Lipsiae 1934, pp. 960 ss.

7 *Ibidem*, p. 963.

8 G. SERGI, *La produzione storiografica di S. Michele della Chiusa*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e Archivio muratoriano», LXXXI, 1969, pp. 115-172; LXXXII, 1970, pp. 173-242, in particolare pp. 206-218.

9 Per una datazione della *translatio*, collocabile o nella seconda metà del XII secolo o agli inizi del Duecento, si veda G. SERGI, *Culto locale e pellegrinaggio europeo*, cit., p. 67.

La leggenda di fondazione del santuario – con il ruolo di Giovanni quale costruttore della prima chiesa di San Michele – si traduce e si fissa nello spazio attraverso un itinerario che dal fondo valle raggiunge la cima del Pirchiriano: un itinerario arricchito di significati dalla presenza dell'edificio detto «sepolcro dei monaci», costruito in forme che rievocano la chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme[10]. Il piccolo centro di Sant'Ambrogio non diventa soltanto il punto di articolazione tra pellegrinaggio locale e pellegrinaggio a lunga distanza[11]: esso è l'inizio di una salita che fa rivivere al penitente la storia dell'abbazia, della Gerusalemme terrena e di quella celeste. Il Pirchiriano sembra assumere tratti che anticipano quelli del Sacro Monte. Ciò è frutto di una progettualità che si nutre di elevate consapevolezze, e che tuttavia non riesce a dominare del tutto le vie del sacro. Il culto di Giovanni nel vecchio luogo di Celle non è soppiantato: dati archeologici dimostrano che uomini devoti continuarono a volgere i loro passi verso il vecchio Caprasio, a Celle, nella località in cui l'eremita era vissuto[12]. La concorrenza tra culti diversi e non unificabili conferma la vitalità e la forza delle tradizioni, monastica ed eremitica. Tradizioni dalle quali, almeno in parte, si allontanano i santuari duecenteschi: pare allora di assistere a un'evoluzione dei caratteri dei luoghi di pellegrinaggio.

II.

A Becetto, in valle Varaita, nei primi anni del XIII secolo è innalzata una chiesa dedicata a Santa Maria. Le modalità della costruzione sono illustrate dalle deposizioni testimoniali che, nel

[10] Si rimanda alla discussione critica dei risultati delle ricerche sul «sepolcro dei monaci» in C. Tosco, *La circolazione dei modelli architettonici nel romanico subalpino. Il ruolo della Sacra nei secoli X e XI*, in *La Sacra di San Michele*, cit., pp. 210 ss.

[11] Cfr. G. Sergi, *Culto locale e pellegrinaggio europeo*, cit., p. 67.

[12] C. Segre Montel, *Un ciclo medievale inedito in valle di Susa: gli affreschi della cripta della parrocchiale di Celle*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», LXXIX, 1981, pp. 69-106, in particolare pp. 92-94.

1211, furono rese nel corso di una controversia per il possesso dell'edificio, rivendicato sia dai canonici di Rivalta sia dai monaci di Fruttuaria[13]. Le dichiarazioni dei testi introducono a una situazione complessa. La chiesa sorge per impegno di un uomo di Sampeyre, «Iohannes Garnaldus». Pietro Rastagno depone che «Iohannes Garnaldus incepit ipsam ecclesiam et nos vicini postea magno gaudio fecimus eam voluntate episcopi et consensu»[14]: l'iniziativa di un individuo si coniuga con quella di una comunità, che è sorretta, fin dal principio, dall'ordinario diocesano.

Dalle testimonianze si apprende il coinvolgimento di altri: del pievano di Falicetto, agente a nome del presule, e dei signori di Verzuolo, che, inizialmente favorevoli all'impresa, tengono in feudo dalla curia torinese la terra che accoglie il nuovo ente. Un quadro articolato, reso ancor più complesso dall'intraprendenza dei monaci di Fruttuaria, titolari di estesi diritti nella valle e decisi a impadronirsi di Santa Maria anche con la violenza, dopo avere ottenuto il sostegno dei signori di Verzuolo[15]. In tale contesto, pervaso da tensioni, si pone la decisione del vescovo di Torino di affidare l'edificio ai canonici di Rivalta, da lui dipendenti. La rivalità è certo determinata dalla volontà di ciascuno dei due contendenti di ribadire la sua presenza in valle: presenza patrimoniale, oltre che religiosa. Tuttavia essa sembra riconducibile anche ad altro: la chiesa, pur di recente origine, è ritenuta degna di attenzione al di fuori dell'ambito locale. Si consideri la dichiarazione di Niccolò, canonico di

[13] E. DURANDO, *Alcune notizie sulla chiesa di Santa Maria di Beceto*, in *Miscellanea saluzzese* (Biblioteca della Società storica subalpina, 15), Pinerolo 1902, pp. 143-153, doc. 1.

[14] *Ibidem*, p. 152.

[15] Un'analisi delle contese sorte intorno alla chiesa di Becetto all'interno di una considerazione più ampia della concorrenza tra strutture ecclesiastiche e strutture politiche nel Saluzzese si legge in L. PROVERO, *Monasteri, chiese e poteri nel Saluzzese*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», XCII, 1994, pp. 461-466. Un cenno a tali vicende, senza ulteriori approfondimenti, si trova in G. CASIRAGHI, *La collegiata di S. Maria: un tentativo di riforma vescovile*, in G. CASIRAGHI (ed), *Il rifugio del vescovo. Testona e Moncalieri nella diocesi medievale di Torino*, Torino 1997, p. 62; dello stesso autore, *Vescovi e città nel Duecento*, in G. SERGI (ed), *Storia di Torino*, I: *Dalla preistoria al comune medievale*, Torino 1997, pp. 662 ss.

Santa Maria di Testona: «Ego fui ad ecclesiam de Beceto et ibi celebravi missam et matutinum et vidi canonicos Ripaltenses esse in tenuta et possessione ipsius ecclesie per episcopum Taurinensem». Interrogato sui motivi della celebrazione della messa, il canonico risponde: «quia pro voto iveram ad ipsam ecclesiam et rogavi canonicos ut permitterent me ibi celebrare et ipsi permiserunt»[16].

La chiesa di Becetto è meta del pellegrinaggio di un individuo: ad essa Niccolò si reca per adempiere un voto. Si tratta della prima prova di una devozione che in breve tempo si diffonde: nel 1219, alcuni vercellesi sono catturati in prossimità delle Alpi, forse dai signori di Bagnolo, mentre sono impegnati nella visita dei «limina gloriose Virginis Marie de Bezeto»[17]. Negli anni seguenti l'edificio della valle Varaita attira l'interesse dei marchesi di Saluzzo. Tra coloro che lo potenziano patrimonialmente vi sono dapprima la *comitissa* Alasia, poi il marchese Manfredo III[18]. Alasia – attiva, negli anni Venti del secolo, nell'ampliamento del monastero di Rifreddo, fondato dalla figlia Agnese – è tra i membri della dinastia marchionale più sensibili a nuove esperienze di vita religiosa[19].

All'origine del santuario di Becetto è l'intraprendenza degli uomini di una valle, un'intraprendenza che si incontra subito

[16] E. DURANDO, *Alcune notizie sulla chiesa di Santa Maria di Beceto*, cit., p. 146.

[17] B. BAUDI DI VESME - E. DURANDO - F. GABOTTO, *Carte inedite o sparse dei signori e luoghi del pinerolese fino al 1300* (Biblioteca della Società storica subalpina, 3/2), Pinerolo 1909, pp. 281-284, doc. 98; cfr. anche G. MANUEL DI S. GIOVANNI, *Un episodio della storia del Piemonte nel secolo XIII*, in «Miscellanea di storia italiana», XV, 1874, pp. 5-83.

[18] E. DURANDO, *Alcune notizie sulla chiesa di Santa Maria di Beceto*, cit., pp. 155-157, doc. 3.

[19] Sull'operato di Agnese e della figlia Alasia si veda G.G. MERLO, *Forme di religiosità nell'Italia occidentale dei secoli XII e XIII*, Vercelli - Cuneo 1997, in particolare il capitolo «Fondazioni monastiche femminili della stirpe marchionale di Saluzzo», pp. 148-155, precedentemente pubblicato con il titolo *Iniziative monastiche femminili della stirpe marchionale di Saluzzo nel Duecento*, in «Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici e artistici della provincia di Cuneo», CXIII, 1995, pp. 69-88.

con le strutture diocesane, rappresentate sia dal pievano sia dal vescovo. Il presule che dà il suo consenso alla costruzione è Arduino di Valperga; quello che sostiene lo scontro con il cenobio fruttuariense è il successore, Giacomo di Carisio. L'uno e l'altro potenziano l'iniziativa e, nel contempo, provocano reazioni. L'abbazia di Fruttuaria si impegna a fondo per acquisire il controllo del santuario, sia cercando un aiuto armato, sia invocando il giudizio di un arbitro designato dalla Sede Apostolica. I canonici di Rivalta – le cui competenze pastorali all'interno della diocesi torinese sono ampliate dai vescovi proprio tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo[20] – si oppongono con l'appoggio della popolazione locale.

Di grande rilievo è il rapporto tra uomini del luogo e presuli. Giacomo di Carisio, che si reca di persona in montagna per consacrare il cimitero di Santa Maria di Becetto, sostiene lo sforzo nel momento decisivo[21]. Il suo impegno trasforma l'opera di una comunità di valle in qualcosa di più grande, a motivo delle forze religiose che, in varie forme, coinvolge: l'abbazia fruttuariense e la canonica di Rivalta. Da un lato egli si prefigge di ribadire la signoria del vescovado nella valle Varaita, dall'altro persegue finalità di carattere squisitamente pastorale e di creazione di luoghi sacri di ampia risonanza. Una progettualità di vasto respiro Giacomo dimostra negli stessi anni a Torino.

Nel 1210 il Carisio unisce l'abbazia di San Solutore di Torino al monastero di San Michele della Chiusa «ad subditorum regimen et inbecillum firmitatem, ut daret scientiam salutis plebi eius»[22]. Il significato politico dell'atto è già stato analizzato dagli studiosi[23]; in secondo piano sono rimasti gli aspetti religiosi dell'impresa. Il cenobio di San Solutore fuori le mura della città

[20] Cfr. G. Casiraghi, *Vescovi e città nel Duecento*, cit., pp. 660-668.

[21] E. Durando, *Alcune notizie sulla chiesa di Santa Maria di Beceto*, cit., pp. 144, 146, 148 s., 152.

[22] F. Gabotto - G.B. Barberis, *Le carte dello Archivio arcivescovile di Torino fino al 1310* (Biblioteca della Società storica subalpina, 36), Pinerolo 1906, pp. 156-160, doc. 147.

[23] G. Casiraghi, *Vescovi e città nel Duecento*, cit., pp. 665 ss.

si trova in condizioni di degrado che ne annullano ogni influenza *in spiritualibus*. Il rimedio a tale stato è trovato nel ricorso alla «clusina ecclesia»: come «furtis columpna», essa sola può essere di aiuto per rafforzare l'«ordo monasticus» del monastero torinese. La circolazione di esperienze tra la celebre abbazia e il mondo della città si ripropone, a vantaggio della popolazione urbana. Il documento che tramanda memoria del connubio reca la descrizione delle «processioni» che i monaci devono compiere nel giorno della festa dei martiri torinesi, Solutore, Avventore e Ottavio, nonché nella domenica delle Palme, nella «feria secunda post Pasca» e «in maioribus litaniis». Per la prima volta sono rappresentate le feste della città intorno all'edificio che custodisce le reliquie dei martiri torinesi, feste che si attuano con il concorso dei monaci e del clero della cattedrale. Ne risulta l'immagine di un santuario nel contempo cittadino, vescovile e monastico. Centrale è l'intraprendenza del vescovo. Giacomo di Carisio comprende la necessità di simboli religiosi capaci di interessare nel modo più ampio la *plebs* della città, la cui vita religiosa non si può limitare agli edifici sacri urbani, alla cattedrale e alle chiese minori. Due secoli dopo la fondazione di San Solutore da parte del vescovo Gezone, Giacomo intende rilanciare un culto decaduto, preservandone il carattere monastico. Un atteggiamento in certa misura analogo di un presule nei confronti di una preesistente tradizione con connotati sia eremitico-monastici sia santuariali può essere ravvisato, tra XIII e XIV secolo, nella vicenda della chiesa di Oropa.

A partire dagli inizi del Duecento la documentazione attesta la presenza nella valle di Oropa delle chiese di San Bartolomeo e di Santa Maria[24]. La prima appare in collegamento con la chiesa di Santa Maria Maddalena di Biella, nella quale risiede una comunità di converse[25]. Presso Santa Maria «de Montibus»

[24] Su Oropa nel medioevo si vedano D. Lebole, *La chiesa biellese nella storia e nell'arte*, I, Biella 1962, pp. 40-50, 155-158; A.S. Bessone, *Storia di Oropa dal XIII al XIX secolo*, Torino 1970, pp. 23-50; F. Dell'Oro, *Sacro monte di Oropa*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», XCII, 1994, pp. 81-143.

[25] G. Ferraris - D. Arnoldi - P. Torrione, *Acta Reginae Montis Oropae*, I, Biella 1945, pp. 4-6, doc. 3.

risulta vivere, poco prima della metà del secolo, un sacerdote affiancato da alcuni confratelli: un individuo pubblicamente riconosciuto – se si deve credere ai regesti di atti notarili andati perduti – quale «eremita»[26]. È necessario attendere la fine del secolo perché i documenti consentano di osservare più da vicino la comunità. Il 19 febbraio 1295 il capitolo biellese concede al vescovo di Vercelli, Aimone di Challant, di fare una donazione alla nuova chiesa di Santa Maria di Oropa, edificata accanto alla vecchia e da lui appena consacrata: «ecclesia Sancte Marie de Orepa scita in montibus desertis»[27]. Secondo il tenore della pergamena, presso la chiesa di Oropa vivono uomini in separazione dal mondo, povertà e devozione alla Vergine: Aimone viene loro in soccorso, non bastando i redditi delle terre e le offerte dei viandanti. Il 14 marzo dello stesso anno Aimone completa la donazione. La «ecclesia seu capella» di Santa Maria di Oropa è indicata come «sita tamquam heremitagium in montibus silvestribus de Bugella»: in essa vi è una comunità di uomini che vivono nella «necessitas» e conducono «artam vitam et penitentiam», sotto la guida di un «frater seu servitor et minister»[28]. Ancora più chiaramente, dal testamento del presule emerge la definizione di un gruppo composto da un *prior* e da *fratres*[29].

Dunque una comunità di religiosi, formatasi sui monti intorno a una chiesa e al suo sacerdote, che ne è *minister*, vivente in una condizione di «deserto» nella penitenza, viene potenziata da un vescovo, che la dota di un nuovo edificio sacro e di beni. Di più. Il presule, tra il 1299 e il 1301, progetta una fusione tra le chiese di Santa Maria e di San Bartolomeo di Oropa[30]: un disegno che in breve tempo è rigettato dai chierici di San Bartolomeo, forse timorosi di essere subordinati a Santa Maria,

26 *Ibidem*, pp. 7 ss., docc. 6-9.

27 *Ibidem*, pp. 15 ss., doc. 14.

28 *Ibidem*, pp. 16-18, doc. 15.

29 *Ibidem*, pp. 19-23, doc. 17.

30 *Ibidem*, pp. 53-55, doc. 20.

presso la quale grande è ormai la *devotio populi*[31]. Una chiesa, sede di esperienze di penitenza volontaria ed eremitica fin dal Duecento, e riferimento per coloro che dalla pianura si recano in Valle d'Aosta attraverso i monti, è nel contempo un santuario: funzione, questa, preesistente all'intervento di Aimone di Challant, ma dal vescovo accresciuta con la consacrazione del nuovo edificio e, probabilmente, con la donazione di una statua della Vergine, la nota Madonna nera, ancora oggi conservata[32]. Le finalità religiose si intrecciano con quelle politiche. Aimone appartiene a una stirpe radicata nel dominio sabaudo in Valle d'Aosta e proprio allora intenta ad affacciarsi sul versante biellese delle montagne[33]. La spiegazione non appare però sufficiente. Aimone valorizza un santuario posto là dove più forte è la signoria del vescovado, il Biellese, proprio nel momento in cui la sua posizione in Vercelli è resa difficile dai contrasti interni al comune[34]. Lo speciale interesse per Oropa sembra dettato dalla necessità di dare vita a iniziative religiose significative per tutta la diocesi: come risulta da testimonianze, anche nell'inquieto mondo urbano la devozione per la cappella di montagna era già viva nella seconda metà del Duecento[35].

31 *Ibidem*, pp. 55-57, doc. 21.

32 Per un'analisi della chiesa di Santa Maria di Oropa consacrata dal vescovo Aimone, dal punto di vista della storia dell'arte, si rimanda a E. Rossetti Brezzi, *Le vie del gotico in Valle d'Aosta*, in G. Romano (ed), *Gotico in Piemonte*, Torino 1992, pp. 337 ss.; S. Castronovo, *Pittura del Trecento nelle province di Vercelli e Biella*, in G. Romano (ed), *Pittura e miniatura del Trecento in Piemonte*, Torino 1997, pp. 210-215.

33 Sulla figura del vescovo Aimone e sui suoi legami con la realtà non solo ecclesiastica ma anche politica del Vercellese e della Valle d'Aosta si rimanda a M. Trompetto, *La figura e l'opera di Aimone di Challant nel Biellese*, in *Sources et documents d'histoire valdotaine* (Bibliothèque de l'Archivum Augustanum, 17), IV, Aosta 1985, pp. 223-276.

34 *Ibidem*, pp. 227 ss.

35 G. Ferraris - D. Arnoldi - P. Torrione, *Acta Reginae Montis Oropae*, cit., pp. 14 ss., doc. 13. Cfr. *infra*, p. 90.

III.

La creazione di santuari a seguito dell'incontro tra vescovi ed esperienze religiose locali sembra venire meno nel corso del Trecento. Tra il XIV e il XV secolo l'evoluzione di luoghi sacri a mete di pellegrinaggi è promossa da famiglie dell'aristocrazia di origine più o meno recente, di livello più o meno elevato, comunque rivolte a un uso del sacro soprattutto come strumento di affermazione politica. Emblematiche sono le vicende dei santuari di Belmonte, della Consolata di Torino e di Crea.

Nel 1326 Guido, vescovo di Asti, istituisce un monastero femminile a Belmonte, dove il cenobio di Fruttuaria ha un priorato. Una speciale devozione alla Madonna appare già attiva ed è ricordata al momento della fondazione: «in loco Sancte Marie de Belmonte prescripto monasterio subiecto [ossia soggetto al monastero di Fruttuaria], ad quem quidem locum ex devocione confluunt Christiani quamplurimi»[36]. Il santuario è promosso da un presule in contrasto con l'aristocrazia della sua città. Esso si situa in un'area in cui la famiglia dei Valperga, collegata all'abbazia fruttuariense, è radicata con signorie. Il nuovo ente resterà stabilmente sotto l'influenza di tale stirpe e da essa proviene lo stesso vescovo Guido[37].

Agli inizi del XIV secolo, a Torino, la venerazione per l'immagine della Madonna della Consolata, conservata in una cappella del priorato di Santo Andrea, è incrementata dal priore, Tommaso Stilo, membro di un gruppo parentale appartenente alla classe dirigente urbana[38]. Il culto suscita l'attenzione anche dei principi

[36] G. FROLA, *Cartario di Santa Maria di Belmonte e di San Tommaso di Buzzano*, in *Cartari minori* (Biblioteca della Società storica subalpina, 43), II, Pinerolo 1911, pp. 91 ss., doc. 22.

[37] Il più recente studio sul santuario di Belmonte è in A. BARBERO, *Motivazioni religiose e spinte politiche nella genesi dei santuari «arduinici» (XIII-XV sec.)*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Bologna, 1997, pp. 97-123.

[38] Si veda il discorso critico sulle leggende di fondazione e le origini storiche del santuario in G. CASIRAGHI, *Sulle origini del santuario della Consolata a Torino*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», LXXXVII, 1989,

di Acaia e dei conti, poi duchi, di Savoia[39]. Nel corso del Quattrocento, la Consolata è il principale riferimento santuariale sia del comune di Torino sia della dinastia sabauda: occasione di collegamento tra una città, sempre più capitale di stato[40], e i suoi principi[41].

Finalità in primo luogo politiche ha l'inizio di una devozione a Crea, alla fine del Quattrocento. Guglielmo VIII, marchese di Monferrato, trasforma la chiesa di Crea – appartenente alla canonica di Vezzolano – in santuario per conferire prestigio alle sue terre nell'ambito di un progetto più ampio: la promozione della sede della sua corte, Casale Monferrato, a città vescovile[42].

Sulle vicende dei tre santuari la storiografia recente si è soffermata in modo non occasionale. Di esse sono stati evidenziati interessanti risvolti culturali, come l'elaborazione di fondazioni leggendarie: fondazioni poste in connessione sia con ambienti del monachesimo tradizionale, che dunque esercita in area subalpina durevole influenza, sia con l'antica aristocrazia della regione, richiamo di legittimità per la nuova aristocrazia. Ne è

pp. 45-63, da confrontare con le valutazioni in G.G. MERLO, *Vita religiosa e uomini di Chiesa in un'età di transizione*, in R. COMBA (ed), *Storia di Torino*, II: *Il basso medioevo e la prima età moderna (1280-1536)*, Torino 1997, pp. 323 ss.; G.G. MERLO, *La Chiesa e le chiese di Torino nel Quattrocento*, *ibidem*, pp. 774 ss.

39 G.G. MERLO, *Vita religiosa e uomini di Chiesa in un'età di transizione*, cit., p. 324.

40 Su Torino nel Quattrocento, in rapporto alle altre città dei domini sabaudi, si veda G. CASTELNUOVO, *Principi e città negli stati sabaudi*, in S. GENSINI (ed), *Principi e città alla fine del medioevo* (Pubblicazioni degli Archivi di Stato. Saggi, 41), Pisa 1996, pp. 77-93.

41 G.G. MERLO, *Vita religiosa e uomini di Chiesa in un'età di transizione*, cit., pp. 323 ss.

42 Su tale progetto si veda A.A. SETTIA, *Da pieve a cattedrale: la 'promozione' di Casale a città*, in A.A. SETTIA, *Chiese, strade e fortezze nell'Italia medievale*, Roma 1991, pp. 349-389 (con il titolo *«Fare Casale ciptà»: prestigio principesco e ambizioni familiari nella nascita di una diocesi tardo medievale*, in G. DE SANDRE GASPARINI - A. RIGON - F. TROLESE - G.M. VARANINI [edd], *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Atti del VII convegno di storia della Chiesa in Italia [Italia sacra, 46], Roma 1990, pp. 675-715).

prova la *Cronaca di Fruttuaria*, che tra Quattrocento e Cinquecento si costituì attraverso una complessa redazione a strati, inventando un iniziatore d'eccezione dei tre grandi santuari citati: il marchese Arduino[43].

Tuttavia, una lettura politica dei santuari basso-medievali rischia di semplificare una realtà ben più complessa. Ne è conferma quanto avviene a Torino a metà del XV secolo, quando la devozione per il Sacramento è ravvivata da un avvenimento ritenuto miracoloso: il ritrovamento di un'ostia rubata all'interno di una «balla» caduta a terra, evidentemente da un animale o da un mezzo di trasporto, il 21 agosto 1453[44]. Il fatto innesca subito reazioni sia dei fedeli sia delle autorità. Dopo breve tempo qualcuno dichiara di aver pronunciato il voto di venire a Torino «quando audivit et intellexit miraculum noviter factum de Corpore Christi miraculose repertum et extra ballam miraculose exevisse, in qua balla erat ligatum cum aliis de furtis». Il capitolo della cattedrale decide di erigere un tabernacolo nel duomo per accogliere l'ostia: ciò tuttavia avviene non senza esitazioni, soprattutto per gli aspetti economici dell'impresa. E il tabernacolo – nel quale infine il vescovo Ludovico di Romagnano fa riporre l'ostia – non è rinnovato alla fine del secolo, quando il duomo di Torino è abbattuto e ricostruito dal vescovo Domenico della Rovere[45]: lo stesso presule che privilegia, in accordo con la dinastia sabauda, il culto della Consolata.

43 Tale fonte si può leggere in G. CALLIGARIS, *Un'antica cronaca Piemontese inedita*, Torino 1889. Per una considerazione critica del testo si veda A. BARBERO, *Motivazioni religiose e spinte politiche*, cit., pp. 20-49, 123-142. Della *Cronaca* ho trattato in una relazione presentata al seminario «Le leggende di fondazione dei santuari», svoltosi presso il Centro per gli studi storici italo-germanici di Trento nei giorni 30-31 marzo 2000.

44 Tuttora fondamentale, per lo studio della vicenda, è il saggio di F. COGNASSO, *La tradizione storica del miracolo di Torino del 1453*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», LI, 1953, pp. 157-164, nel quale sono pubblicate le fonti documentarie qui citate.

45 Su questo vescovo, autore della costruzione del nuovo duomo, si rimanda a G.G. MERLO, *La Chiesa e le chiese di Torino nel Quattrocento*, cit., pp. 780-784, che richiama la più recente storiografia sul personaggio.

Sembra quasi che l'avvenimento del 1453 non trattenga l'attenzione delle autorità, civili ed ecclesiastiche, torinesi e sabaude. Allora la devozione del corpo di Cristo collegata al «miracolo» dovette seguire altre vie, meno ufficiali, per mantenersi viva: esse meriteranno di essere indagate per comprendere i motivi per cui nel 1521 il comune di Torino chiese alla curia vescovile il permesso di edificare un oratorio, in ricordo dell'evento. Insomma, alle soglie dell'età moderna, in una città sempre più investita del ruolo di capitale di stato, non tutti gli aspetti della devozione possono essere ricondotti alle istituzioni, ecclesiastiche e civili. I santuari delle grandi famiglie dell'aristocrazia e degli uomini di chiesa non sembrano corrispondere pienamente all'esigenza di riferimenti religiosi nuovi. Ma per comprendere in quale misura ciò si manifesti in area subalpina, sarà necessario attendere il completamento della schedatura dei santuari.

IV.

Il percorso evolutivo qui tracciato si presta ad alcune considerazioni complessive. Non può sfuggire la varietà dei promotori di santuari nei cinque secoli considerati. Agli esponenti del prestigioso monachesimo di San Michele della Chiusa seguono, tra XII e XIII secolo, i vescovi, ai quali poi succedono famiglie eminenti, desiderose di segnare e potenziare la propria affermazione politica anche attraverso simboli religiosi in grado di fornire una legittimazione sacrale. Tuttavia, in tutte e tre le fasi individuate, il fenomeno santuariale non può essere ricondotto esclusivamente al disegno di ristrette *élites*. Accanto agli esponenti dell'aristocrazia ecclesiastica e laica compaiono altri protagonisti: uomini di inferiore origine sociale che, al di fuori di ogni progetto di estesa influenza religiosa o di potere, mantengono vive devozioni o ne fondano di nuove. È quanto avviene a Celle, in val Susa, dove il culto dell'eremita Giovanni conserva, nel XII secolo, autonoma vitalità, non riconducibile direttamente alle intenzioni dei monaci clusini. Ma è anche ciò che accade, in forme differenti, a Becetto e a Oropa, in momenti diversi del Duecento. Ancora, a metà del Quattrocento a Torino l'inusuale rinvenimento, subito ritenuto miracoloso, di un'ostia

consacrata, sembra attirare l'attenzione della popolazione al di là dell'atteggiamento – cauto e sotto alcuni aspetti di indifferenza – del clero della cattedrale e del presule. La tensione tra progettualità con forte componente istituzionale e iniziativa spontanea pare dato costante delle vicende santuariali subalpine: tuttavia quella tensione non si esprime in modo uniforme nel tempo. È soprattutto nel corso del Duecento che all'origine dei santuari è la spontanea opera di individui tesi a promuovere o a vivere esperienze religiose nuove, in concomitanza con una minore influenza dei centri monastici e, allo stesso tempo, con un indebolimento del potere vescovile in città. Proprio allora il rapporto tra sollecitazioni di base e sensibilità di vertice appare più fecondo di risultati.

La periodizzazione proposta della storia dei santuari subalpini non può lasciare in ombra la permanenza di un fattore: l'influenza della componente monastico-eremitica. Di particolare rilievo è la tradizione eremitica. Nell'XI e nel XII secolo a più riprese, agli eremiti del monte Caprasio guardano sia gli abati di San Michele sia i vescovi torinesi allorché vogliono richiamare fedeli presso i loro santuari. Pure la percezione della chiesa di Santa Maria di Oropa come centro santuariale è connessa con l'interesse suscitato da un'esperienza di forte carattere eremitico-penitenziale. In altre situazioni sono attivi monasteri o enti canonicali forniti di storia prestigiosa. In ogni caso le tradizioni eremitiche e monastiche si presentano dotate di grande autonomia e valore: questo sembra spiegare il grande interesse per loro da parte dei vescovi. Dunque, nelle fasi qui individuate, nei santuari s'incontrano mondi religiosi diversi con esiti in cui, con il procedere del tempo, sempre più risalta l'iniziativa di presuli desiderosi di rinvigorire la vita religiosa delle loro diocesi, e in particolare delle loro città, inserendo in esse devozioni nuove, spesso sorte e cresciute in luoghi appartati, talvolta sulle pendici delle montagne. Le dimensioni politiche di siffatti incontri possono essere colte con nettezza negli ultimi secoli del medioevo, quando in primo piano balzano vescovi legati strettamente a famiglie impegnate nella costruzione di grandi dominazioni: tuttavia l'aspetto più propriamente devozionale continua a emergere dalla disamina critica delle fonti, anche

quando queste, per loro natura, sottolineano gli elementi istituzionali del fenomeno santuariale.

L'analisi qui condotta induce a riflettere, da ultimo, sulle caratteristiche delle testimonianze concernenti i santuari subalpini a partire dall'XI secolo. Testi letterari non mancano, ma sono rari: si tratta di leggende di fondazione che assumono forme diverse, dalla scrittura agiografica alla cronaca. L'apporto dell'archeologia e della storia dell'arte appare determinante per gli studi sulle relazioni tra i manufatti e la società che li ha prodotti e ne ha usufruito. Alcuni centri santuariali sono conosciuti, nelle loro vicende più antiche, soprattutto mediante documenti notarili: nelle parole di uomini chiamati a testimoniare in controversie o nelle formule introduttive di carte attestanti negozi giuridici si trova l'esplicito riferimento a devozioni che avevano ormai superato la dimensione locale per irraggiarsi su ampi territori, diocesani o ancora più estesi. Si tratta di tracce importanti del graduale formarsi di tradizioni di culto. Così, agli inizi del Duecento, Niccolò, canonico di Santa Maria di Testona, si reca alla chiesa di Becetto per adempiere un voto: nel ricordare l'episodio egli pone l'accento sulla propria volontà di spostarsi dalla pianura alla montagna[46]. Nel 1219, alcuni vercellesi, nel rammentare il proprio viaggio allo stesso luogo, sottolineano l'importanza del santuario, che ai loro occhi sembra possedere un'autonoma forza attrattiva: esso è indicato con la perifrasi dei «limina gloriose Virginis Marie di Bezeto»[47]. È il segno che nel giro di pochi anni l'atteggiamento dei pellegrini nei confronti del luogo sacro si è trasformato. Analoga evoluzione si evince dai documenti relativi al santuario di Oropa, nei quali solo agli inizi del Trecento è registrata la «devotio populi», in corrispondenza con l'intervento del vescovo vercellese che ha rinnovato l'edificio meta di pellegrinaggi[48]. In precedenza quella devozione si esprime in forme meno eclatanti, attraverso legati o nel temporaneo soggiorno a Oropa di uomini di Vercelli. Ad esempio,

[46] Cfr. *supra*, p. 79.

[47] Cfr. *supra*, p. 79.

[48] Cfr. *supra*, pp. 82-83.

sulla montagna di Oropa, nella «mansio Sancti Bartholomei», il 14 agosto 1290 muore il maestro vercellese Sion, professore di grammatica, là accorso in occasione della festa della Vergine[49].

Insomma, piccoli e frammentari indizi consentono di scorgere i primi momenti di nuove sensibilità religiose che muovono individui verso mete insolite: è in tale contesto che si costituiscono tradizioni religiose che con il tempo si consolideranno e si espanderanno, dando vita pure a racconti delle origini ricchi di eventi miracolosi. Proprio per comprendere appieno circostanze di produzione e significati delle leggende dei singoli santuari è indispensabile individuare – laddove possibile – altre forme di coscienza del fenomeno santuariale. Attraverso le scritture notarili l'attrazione esercitata dal luogo sacro può essere indagata secondo prospettive inusuali, che includono, almeno in parte, le propensioni, le attese e le credenze degli individui, o della comunità in cui vivono. Fattori, questi, che paiono cambiare nel tempo, man mano che il santuario assume importanza e stringe più stretti rapporti con le strutture ecclesiastiche e politiche presenti nel territorio, ma che, almeno in area subalpina alla fine del medioevo, sembrano costituire premesse indispensabili per l'instaurarsi di tali rapporti.

[49] Cfr. *supra*, nota 35.

Santuari del Principe. I santuari subalpini d'età moderna nel progetto politico sabaudo

di *Paolo Cozzo*

In attesa che il censimento dei luoghi meta di pellegrinaggio venga a compimento, si affronterà qui un tema particolare della storia dei santuari nel Piemonte sabaudo di età moderna[1]: quello del loro rapporto con la dinastia regnante e del loro ruolo nel processo di formazione e consolidamento dello stato moderno a partire dal XVI secolo. La chiave di lettura sarà selettiva e certamente non esaustiva dell'articolata realtà piemontese, ben sapendo che non si può ridurre il multiforme fenomeno dei santuari al mero aspetto politico. Questa interpretazione, già sperimentata per altri notevoli complessi cultuali[2], ha trovato nuovi spunti negli ultimi approcci allo studio della santità[3], evidenziando come «la vera posta del potere» si concentri «nella gestione e nel controllo della sacralità»[4].

Se dunque, adottando una recente affermazione sulla storia della santità, la storia dei santuari «ha veramente ancora molto

[1] Non ritorno sulla problematica definizione geo-territoriale e politica dell'area subalpina, già evidenziata da A. Piazza in questo stesso volume. Per un quadro complessivo sul Piemonte sabaudo in età moderna cfr. P. MERLIN et al., *Il Piemonte sabaudo. Stato e territori in età moderna*, Torino 1994.

[2] Il riferimento al caso di Santiago de Compostela è fornito da J.L. BARREIRO RIVAS, *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval. Estudio del camino de Santiago*, Madrid 1997.

[3] Su Benedetto Giuseppe Labre nella Roma del Settecento si veda lo studio di M. CAFFIERO, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Roma - Bari 1996.

[4] S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Roma - Bari 1999, p. 23.

da dirci sul rapporto tra politica e religione in età moderna»[5], il quadro che andiamo proponendo permetterà di tracciare un primo bilancio e di proporre linee interpretative di un aspetto rilevante della vicenda dei santuari piemontesi.

La politica dei Savoia sembra distinguersi per un particolare bisogno di ricercare nel sacro e soprattutto nelle sue manifestazioni santuariali gli elementi di coesione interna e di legame tra stato, dinastia e territorio. Esempio classico a questo proposito è quello della Sindone, attorno a cui a partire dalla metà del XVI secolo si consolida l'identità sabauda volta alla dimostrazione «del suo legame con il cielo»[6]. Come è stato illustrato recentemente, il culto sindonico si presenta come modello di culto familiare[7]: la Sindone, «oggetto di venerazione e palladio dinastico»[8], ma anche «pegno politico per le sorti della casata»[9], è reliquia che si lega non ad una città o ad un territorio, ma ad una dinastia, quella sabauda, sin dai tempi immediatamente successivi al papato di Felice V[10].

[5] M. CAFFIERO, *Santità, politica e sistemi di potere*, in S. BOESCH GAJANO (ed), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Atti del I convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Roma 24-26 ottobre 1996, Roma 1997, p. 370.

[6] P. DELPIANO, *Identità sabauda tra Cinquecento e Seicento*, in M. BELLABARBA - R. STAUBER (edd), *Identità territoriali e cultura politica nella prima età moderna / Territoriale Identität und politische Kultur in der Frühen Neuzeit* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi/Beiträge, 9), Bologna - Berlin 1998, p. 103.

[7] *Ibidem*, in particolare pp. 102-105; A. BENVENUTI, *Il mistero della Sindone*, inserto a «Storia e dossier», CXXXI, 1998, pp. 34-35.

[8] V. SAXER, *La Sindone di Torino e la storia*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XLIII, 1989, 1, p. 69.

[9] A. GRISERI, *Le corti e le arti. Nuovi programmi per le tecniche e la diffusione delle immagini*, in *Storia di Torino*, III: G. RICUPERATI (ed), *Dalla dominazione francese alla ricomposizione dello stato (1536-1630)*, Torino 1998, p. 307.

[10] La Sindone passò ai Savoia nel 1453, dopo essere stata a lungo in possesso dei signori di Charny. Il 23 marzo 1453 il duca Ludovico di Savoia concesse a Margherita «per servigi resi» la proprietà del castello di Varambon e i redditi del villaggio di Miribel. L'ipotesi che i «servigi resi» fossero una prudente perifrasi per coprire la vendita della Sindone al duca pare verosimile. In base alle norme del IV concilio lateranense, che proibivano il commercio

Il suo passaggio da Chambéry a Torino nel 1578, tradizionalmente motivato per facilitare il pellegrinaggio di Carlo Borromeo[11], segue di pochi anni il trasferimento della capitale, quasi a voler consacrare, e dunque legittimare, una decisione politica determinante per la storia del ducato. Allo stesso modo le ostensioni della Sindone accompagnano i momenti più importanti della vita della Casa e dello stato (matrimoni, incoronazioni, vittorie militari[12]): il sigillo di sacralità che viene apposto dall'ostensione agli eventi serve, in una certa misura, a farne delle «sacre rappresentazioni» pubbliche, i cui attori principali, accanto al protagonista indiscusso, il Sacro Lino, sono da un lato il popolo e dall'altro la famiglia reale, mentre il teatro prediletto diventa Torino, la capitale[13]. E proprio la

delle reliquie, l'atto di vendita avrebbe potuto essere impugnato dai canonici di Lirey. Nel 1464, accogliendo le lamentele dei canonici, il duca di Savoia ammise di esserne il proprietario. Egli, anzi, riconobbe l'irregolarità della transazione fatta con Margherita di Charny e promise ai canonici un risarcimento, che non ebbe mai luogo; cfr. G. CASIRAGHI, *Sulla Sindone di Torino. Note cronologiche e bibliografiche*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», XCV, 1997, 1, p. 247.

[11] Sulla visita di Carlo Borromeo cfr. L. FOSSATI - L. DE BLASI GIACCARIA, *Carlo Borromeo a Torino. L'ostensione della Sindone del 1582 in uno scritto inedito*, in «Studi Piemontesi», XVI, 1987, 2, pp. 429-436, e M. GUGLIELMINETTI, *Due testimonianze del pellegrinaggio di San Carlo alla Sindone (1578): Filiberto Pingone e Francesco Adorno*, in «Studia Borromaica. Saggi e documenti di storia religiosa e civile della prima età moderna», XII, 1998, pp. 253-260. Interessante è verificare la diversa interpretazione del passaggio della reliquia a Torino e della visita del Borromeo proposta dagli autori delle due testimonianze, il gesuita Francesco Adorno, stretto collaboratore del cardinale, e Filiberto Pingone, storico ufficiale dei Savoia: «la Sindone ... in una versione [quella del Pingone] viene trasferita a Torino per consentire al cardinale di supplicarla a favore dei suoi fedeli, nell'altra [quella dell'Adorno] per consentire al principe di disporre del cardinale. Entrambe, per altro, concordano nell'indicare come necessaria la sua traslazione da Chambéry a Torino, per allontanarla dal rischio di cadere in mani eretiche» (p. 253).

[12] Per una cronologia delle ostensioni e sul loro valore celebrativo di eventi riguardanti la vita famigliare della dinastia sabauda e gli eventi politico-militari dello stato cfr. M. CAPPI, *La Sindone dalla A alla Z. Storia, scienza, fede*, Padova 1997, pp. 93-107.

[13] Sul ruolo e la dimensione di capitale assunta da Torino sotto Emanuele Filiberto e Carlo Emanuele I cfr. E. STUMPO, *Spazi urbani e gruppi sociali*, in *Storia di Torino*, III, cit., pp. 190-203.

conservazione nel duomo di Torino della Sindone, ancora nel Settecento definita il «Tesoro della Real Casa di Savoia»[14], evidenzia il legame con la famiglia regnante: questa fusione di destini è segnata dalla compenetrazione tra il duomo e il palazzo reale proprio nello spazio destinato a custodire il Sudario, cioè quella cappella che il Guarini, a fine Seicento, trasformerà nel tempio più spettacolare del culto sindonico-sabaudo[15].

L'esigenza di sacralizzazione del potere ducale e di rafforzamento dell'identità dinastico-territoriale dello stato sabaudo fu particolarmente sentita da Carlo Emanuele I[16]. Nei suoi cinquant'anni di regno ebbero origine e sviluppo alcuni tra i più importanti santuari piemontesi. Due, entrambi mariani, si impongono all'attenzione: quello di Oropa e quello di Vicoforte. La scelta di questi casi, al di là di altre considerazioni[17], pare opportuna perché rappresentativa di due aree geografiche diverse ma entrambe strategiche per il Piemonte sabaudo: a nord il Biellese, crocevia delle direttrici est-ovest che collegavano la Lombardia alla Val d'Aosta e alla Savoia, e a sud il Monregalese,

14 Così si esprimeva il beato Sebastiano Valfré in una lettera indirizzata alle figlie di Vittorio Amedeo II, Maria Adelaide e Maria Luisa, per presentare la sua *Dissertazione istorica della Santissima Sindone* (cit. in G.M. ZACCONE, *Una composizione del beato Sebastiano Valfré sulla Sindone*, in «Studi Piemontesi», XIII, 1984, p. 385). La sensibilità di Vittorio Amedeo II al culto sindonico è poi dimostrata, nel carteggio col padre Valfré, da undici lettere «nelle quali vi è un preciso riferimento alla Sindone, sia per incitare alla devozione, come per significare il proprio interesse per la sua conservazione e la soddisfazione per l'ultimazione della cappella destinata a custodirla. Ancora al duca è indirizzata una serie di consigli spirituali tra cui anche quello di coltivare la devozione verso la reliquia» (p. 379).

15 Sulla compenetrazione tra il duomo, il Palazzo Reale e la Sindone cfr. L. BORELLO, *Il duomo di Torino e lo spazio sacro della Sindone*, Ivrea 1997.

16 Sul ruolo del sacro nel ducato di Carlo Emanuele I cfr. S. MAMINO, *Culto delle reliquie e architettura sacra negli anni di Carlo Emauele I*, in A. GRISERI - R. ROCCIA (edd), *Torino. I percorsi della religiosità*, Torino 1998.

17 A. Erba, a proposito di Vico e di Oropa, parla di «santuari che, sotto il profilo economico, erano dei luoghi di notevole concentramento del denaro», anche se «tutta quella ricchezza non era né sempre amministrata dal solo clero diocesano, né sempre da esso utilizzata» (A. ERBA, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiardo e assolutismo ducale [1580-1630]*, Roma 1979, p. 195).

punto cruciale della direttrice nord-sud di collegamento tra il Piemonte e la Liguria[18]. Tra il Cinque e il Seicento si assiste a una vera e propria 'esplosione' di devozione mariana nei centri periferici del Piemonte, anche perché, come annota Mario Rosa per Prato – ma la riflessione è estensibile a nostro avviso anche all'area subalpina –,

> «è appunto il diverso rapporto che viene instaurandosi adesso tra la dimensione urbana e la realtà delle campagne a caratterizzare in varia misura la sensibilità collettiva e ad aprire nuovi spazi a forme di culto popolari tra città e contado, allargando su un'area più vasta quelli che nel passato erano stati i punti di riferimento e di sostegno della *religione cittadina*»[19].

Mentre per Oropa si trattò della ripresa, su ampia scala geografica[20], del culto basso medievale della Madonna Nera[21], per Vico la novità fu totale. Attorno a un pilone miracoloso, nel 1595 si sviluppò un movimento devozionale di proporzioni enormi che indusse il vescovo di Mondovì, Giovanni Antonio Castrucci, a istituire una commissione di medici, giuristi ed ecclesiastici, incaricata di raccogliere e di esaminare le testimo-

[18] Sugli scambi e le vie di comunicazione tra basso Piemonte e Liguria nella tarda età medievale cfr. G. SERGI, *Valichi alpini minori e poteri signorili: l'esempio del Piemonte meridionale nei secoli XIII-XV*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», LXXIV, 1976, pp. 67-75, e R. COMBA, *Commercio e vie di comunicazione del Piemonte sud-occidentale nel Basso Medioevo*, *ibidem*, pp. 77-144; LXXVIII, 1980, pp. 379-472; LXXIX, 1981, pp. 489-535.

[19] M. ROSA, *La Chiesa e la città*, in *Prato. Storia di un città*, II: E. FASANO GUARINI (ed), *Un microcosmo in movimento*, Firenze 1986, p. 556.

[20] Cfr. a questo proposito C. LOUBET, *Les miracles de la Madone d'Orope, XVIe-XXe siècles: résistance et évolution d'une croyance populaire*, in «Provence historique», 32, 1982, pp. 189-181.

[21] Sul santuario di Oropa in età medievale rimando al contributo di A. Piazza in questo stesso volume. Sul fenomeno delle Madonne Nere, con particolare riferimento al santuario di Oropa cfr. L. BORELLO - P. JORIO, *Santuari mariani dell'arco alpino italiano*, Ivrea 1993, pp. 29-48, 110-112; per una storia del santuario cfr. A.S. BESSONE, *Storia di Oropa*, Biella 1970, e soprattutto M. TROMPETTO, *Storia del santuario di Oropa*, Biella 1974; si veda inoltre G. COMINO, *Fede e devozione popolare al Santuario di Mondovì secondo i documenti del suo archivio. Spunti e prospettive di ricerca*, Atti del convegno di Vicoforte, ottobre 1982, in «Bollettino della società di studi storici archeologici artistici della provincia di Cuneo», LXXXVIII, 1983, pp. 49-73.

nianze di grazie ricevute[22] affinché, come scriveva il vescovo al duca, «non v'intervenisse qualche abuso, fraude o cosa mala»[23].

Le notizie provenienti da Mondovì vennero accolte dalla corte sabauda con particolare partecipazione. In pochi mesi il duca e la duchessa Caterina, figlia di Filippo II, posero le premesse per la creazione di un «santuario di stato», di un luogo di culto in cui si rispecchiasse la forza del ducato e della famiglia regnante nel Monregalese, territorio delicatissimo che da secoli aveva mostrato la sua inclinazione «a opporre resistenza al consolidamento di un dominio nazionale»[24]. Mondovì infatti, forte di un'antica tradizione comunale[25], sede universitaria dal 1560[26], fu tra le città in cui meno agevolmente il potere sabaudo riuscì ad imporre la sua politica accentratrice[27]. A partire dal

[22] Il *dossier* delle testimonianze raccolte dalla commissione istituita dal vescovo Castrucci, conservato presso l'Archivio del santuario di Vico nel manoscritto *Memorie intorno alla Vergine SS. di Vico* (d'ora in poi *Memorie*), di cui sto curando l'edizione, è di prossima pubblicazione. Un'importante fonte sulla nascita e i primi anni del santuario è la *Narratione de' successi intorno alla miracolosa imagine della gloriosissima Vergine scopertasi in Mondovì a Vico l'anno 1595* del gesuita milanese Giuseppe Alamanni, edita in M.F. MELLANO, *Popolo, religiosità e costume in Piemonte sul finire del '500*, Torino 1986.

[23] Cfr. *Memorie*, f. 62r, lettera del vescovo al duca del 28 giugno 1595, riportata da L. BERRA, *I primordi del Santuario di Mondovì e Carlo Emanuele I*, in *Carlo Emanuele* I (Biblioteca della Società Storica Subalpina, CXX), Torino 1930, pp. 128-129.

[24] Cfr. S. LOMBARDINI, *«Quand ... 'l Monduì u sia sensa bandì, 'l mond u i a da finì». Appunti per un'ecologia politica dell'area monregalese nell'età moderna*, in G.G. GARRONE - S. LOMBARDINI - A. TORRE (edd), *Valli monregalesi: arte, società, devozioni*, Savigliano 1985, p. 189.

[25] Cfr. P. GUGLIELMOTTI, *L'incidenza dei nuovi comuni di Cuneo e Mondovì nel Piemonte meridionale del Duecento*, in «Società e storia», XVII, 1995, pp. 1-44.

[26] Per una sintesi dell'ampia bibliografia sulla nascita dello studio monregalese cfr. M.E. VIORA, *Pio V e l'Università di Mondovì*, in *Vita e cultura a Mondovì nell'età del vescovo Michele Ghislieri (S. Pio V)*, Torino 1967, pp. 159-167.

[27] La storia di Mondovì sotto i Savoia si configura come esempio di «disciplinamento all'interno del progetto assolutistico sabaudo», quasi come coronamento di quell'«opera di riduzione delle autonomie cittadine» a cui vennero

XVI e per tutto il XVII secolo, in concomitanza con la politica assolutistica inaugurata da Emanuele Filiberto, il Monregalese fu teatro di fermenti e di malesseri che culminarono a fine Seicento in una rivolta civile, le «guerre del sale»[28].

Eppure proprio in quest'area periferica così ostile al centralismo sabaudo, unita alla dinastia da un vincolo più recente e sotto molti aspetti meno solido di quello che legava al duca le città del principato e della «terra vetus»[29], Carlo Emanuele I individuò lo spazio ideale per rafforzare la sua presenza sul territorio e per consolidare le sue strutture di potere. Vico, luogo sacro a Maria, era destinato a diventare «segno della strategia ducale di fedeltà ed unità», ma anche esempio di «un grande processo di cristianizzazione, di conquista all'ortodossia dei fedeli piemontesi e di aggregazione nell'unità e nel lealismo attorno al sovrano sabaudo per superare la divisione politica del suo ducato»[30].

L'adozione del santuario come simbolo della dignità familiare si accompagnò all'inquadramento del fermento devozionale, potenzialmente incontrollabile e, come in altri casi, esposto «a rischi di deviazione dall'ortodossia»[31], nei sicuri canali delle commissioni di «medici, theologi e leggisti», veri e propri centri di codificazione e di razionalizzazione delle spinte cultuali provenienti dal basso, composti da *élites* cittadine che nel rapporto con l'Università di Mondovì avevano meglio assimilato

sottoposti dalla politica sabauda, a partire dal XV secolo, i principali comuni dell'area subalpina, P. MERLIN, *In Cinquecento*, in P. MERLIN et al., *Il Piemonte sabaudo*, cit., pp. 117, 122.

28 Su questo episodio della storia monregalese cfr. G. LOMBARDI (ed), *Le guerre del sale (1680-1699). Rivolte e frontiere nel Piemonte barocco*, Milano 1986.

29 A. BARBERO, *Il mutamento dei rapporti fra Torino e le altre comunità del Piemonte nel nuovo assetto del ducato sabaudo*, in *Storia di Torino*, II: R. COMBA (ed), *Il basso Medioevo e la prima età moderna (1180-1536)*, Torino 1997, p. 381.

30 P.G. LONGO, *Città e diocesi di Torino nella Controriforma*, in *Storia di Torino*, III, cit., pp. 507-508.

31 M. SANGALLI, *Miracoli a Milano. I processi informativi per eventi miracolosi nel Milanese in età spagnola*, Milano 1993, p. 8.

il legame con lo stato[32]. Il vescovo in persona, esponente di un'importante famiglia monregalese fedele al potere ducale[33], nel suo tentativo di regolamentazione delle tensioni devozionali in forme politicamente gestibili e culturalmente codificate dalle forze cittadine più omogeneamente inserite nel sistema statale sabaudo, fornì al duca la prerogativa del controllo del sacro, della sua manifestazione, della sua diffusione sul territorio: alla sacralizzazione del potere si accompagnava così la politicizzazione del sacro. Anche a Vico, così come per Loreto, «il localismo non aveva futuro», e se per il santuario di Recanati nel corso del Cinquecento «era stato inevitabile l'assorbimento di un culto locale dentro le superiori esigenze della Chiesa romana»[34], per quello di Mondovì l'assunzione «centralistica» fu immediata.

I segni di un investimento simbolico e materiale sul santuario di Vico sono numerosi: dalla volontà di incaricare il miglior architetto di corte, Ascanio Vitozzi, di costruire in tempi brevi un grandioso edificio da utilizzare come sacrario ducale[35], all'insistenza per la rapida stesura di una «narratione» ufficiale da diffondere in tutte le corti europee e particolarmente in

[32] Cfr. A. CATARINELLA - I. SALSOTTO, *Le istituzioni culturali. L'università e i collegi*, in *Storia di Torino*, III, cit., p. 533.

[33] Giovanni Antonio Castrucci, nato nel 1544, fu vescovo di Mondovì dal 1590 al 1602. Figlio di Giorgio, senatore e riformatore dell'Università monregalese, e fratello di Camillo, referendario ducale, dopo la laurea in legge prese gli ordini sacri. Fu canonico cantore della cattedrale, vicario generale e luogotenente della diocesi, priore di San Germano di Bra e infine vescovo di Mondovì, cfr. G. GRASSI, *Dell'Università degli Studi in Mondovì*, Mondovì 1804; F.M. MELLANO, *La controriforma nella diocesi di Mondovì, (1560-1602)*, Torino 1955, pp. 245-272.

[34] G. CRACCO, *Alle origini dei santuari mariani: il caso di Loreto*, in F. OTTERIO - L. VACCARO (edd), *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa, Oriente*, Brescia 1997, p. 164.

[35] Nel testamento del 1598 come in quello del 1605 il duca aveva indicato in Vico la sede delle sepolture di tutta la Casa (L.C. BOLLEA, *Le idee religiose e morali di Carlo Emanuele I duca di Savoia*, estratto da «Rivista d'Italia», XI, 1908, p. 931). La stessa infanta Caterina d'Austria, figlia di Filippo II e moglie di Carlo Emanuele I, aveva espresso la volontà di essere sepolta a Vico (L. BERRA, *I primordi*, cit., p. 126).

Spagna[36], al conio di ducati raffiguranti sul retro la Madonna di Mondovì[37]. Segni di un progetto che mirava a legare al luogo allora più venerato del Piemonte l'identità di uno stato frammentato che nel rapporto con la famiglia regnante trovava le ragioni della sua compattezza e nella corte lo strumento «di realizzazione e di diffusione del suo prestigio politico»[38].

Come nel Medioevo iberico il pellegrinaggio compostelano aveva assunto le forme di «una respuesta positiva al problema de la fragmentación espacial y a la dispersión del poder»[39], così nel Piemonte di Carlo Emanuele I la devozione al luogo sacro diventa una 'rappresentazione' del rapporto simbiotico tra periferia e centro, tra popolo ed *élites*, tra stato e dinastia, che si celebra nell'immagine di una Torino in festa «avanti il palazzo di sua altezza apresso il duomo per veder passar tutte le compagnie di questa città quali venevano da detta divotione»[40]. Anche il santuario di Oropa vive sotto Carlo Emanuele I una ripresa di fervore, che culmina con la realizzazione di un Sacro Monte a partire dal 1620[41], negli stessi anni in cui il duca pensa

36 La pubblicazione era già stata data per imminente nell'aprile 1596, quando «il duca l'annunciava a Filippo II di Spagna con queste parole: «presto espero embiarlos (los milagros) a V.M. estampados y autenticados de las fees de los prelados y inquisidores como convien, con un breve de Su Santitad»; L. BERRA, *I primordi*, cit., p. 124.

37 Il ducato fu emesso dalla zecca di Torino tra il 1601 e il 1606 (E. BIAGGI, *Otto secoli di storia delle monete sabaude*, II, Grugliasco 1994, pp. 692-693). L'effige della Madonna, posta sul retro con l'iscrizione *Pax in Virt. tua*, è stata spiegata come ricordo (L. BERRA, *I primordi*, cit., p. 126) o come ringraziamento (L. MELANO ROSSI, *Il tempio della Pace in Val d'Ermena*, Milano 1914) per la pace di Lione del 17 gennaio 1601 tra Carlo Emanuele I ed Enrico IV.

38 P. MERLIN, *Tra guerre e tornei. La corte sabauda nell'età di Carlo Emanuele I*, Torino 1991, p. 28.

39 J.L. BARREIRO RIVAS, *La función política de los caminos de peregrinación*, cit., p. 312.

40 *Memorie*, f. 533v. Sulla teatralità delle manifestazioni religiose e sul loro ruolo nella vita civile torinese cfr. M. VIALE FERRERO, *Feste sacre: gli spettacoli della devozione*, in *Torino. I percorsi della religiosità*, cit., pp. 349-383.

41 Sulla trasformazione di Oropa da santuario a Sacro Monte cfr. M. CENTINI, *I Sacri Monti dell'arco alpino italiano: dal mito dell'altura alle ricostruzioni della Terra Santa nella cultura controriformista*, Ivrea 1990, pp. 71-76.

ad una promozione vescovile per Biella[42]. Nell'idea di un Sacro Monte si può forse scorgere un progetto di potenziamento della sacralità del territorio al fine di legittimare una trasformazione politico-istituzionale voluta dal potere ducale.

Il richiamo alla realtà dei Sacri Monti lascia inevitabilmente intravedere un parallelismo tra le istanze controriformistiche borromaiche e gli usi del sacro nel Piemonte sabaudo[43]. Tuttavia una lettura dei santuari sorti in Piemonte tra XVI e XVII secolo in termini esclusivamente controriformistici non appare totalmente esaustiva. L'idea di una dislocazione dei santuari lungo una «barriera antiprotestante» che percorre tutto l'arco alpino costituendo una «diga a baluardo contro il nemico»[44], benché fondata e suggestiva, sembra spiegare solo parzialmente una realtà così complessa come quella santuariale. Infatti, il fenomeno dei Sacri Monti (che qui, peraltro, non si vuole trattare perché legato ad un contesto geografico e culturale più ampio, lombardo-piemontese), si sviluppa ben prima dell'età

[42] Nel 1622 era circolato negli ambienti di corte un progetto per l'erezione di sei nuove diocesi, cinque delle quali coincidevano con le province di recente fondazione: Cuneo, Pinerolo, Susa, Biella e Savigliano. In particolare per Biella tra le considerazioni proposte a sostegno dell'erezione vescovile, si sottolineava l'«esser piena di nobiltà e di fationi», ma anche l'«esser confinante con personaggi poco ben affetti» (cfr. Archivio di Stato di Torino, *Materia ecclesiastica*, cat. 2, m. 2, doc. 7, *Proposizioni fatte a S.A. dal Cavaliere di Moretta per l'erezione de' vescovadi in Cuneo, Pinerolo, Susa, Ceva, Biella e Savigliano, 1622*; alcuni passi sono stati pubblicati in P. COZZO, *Alle origini della diocesi di Pinerolo: prime indagini*, in «Pineroliensia: notizie e documenti nel 250° della erezione della diocesi – Studi, ricerche, documenti sulla Chiesa e sul cattolicesimo pinerolese», IV, 1998, 6-7, pp. 44-45).

[43] Così si esprime, a proposito del Sacro Monte di Oropa, G. DELL'ORO, *Il Sacro Monte di Oropa. Aspetti istituzionali e devozionali di un luogo di culto nel Piemonte dei secoli XVII e XVIII*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», XCII, 1994, pp. 81-143, rilevando nella figura di Giovanni Stefano Ferrero, vescovo di Vercelli assai legato a Federico Borromeo, il principale ispiratore di «un apparato religioso-teatrale» adatto ad inserirsi nel contesto unitario di una «barriera antiprotestante» (p. 84).

[44] O. NICCOLI, *Madonne di montagna. Note su apparizioni e santuari nelle valli alpine*, in O.C. BESOMI - C. CARUSO (edd), *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, Basel - Berlin - Boston 1995, pp. 95-121, in particolare pp. 110-113.

della Controriforma, cioè a partire dalla fine del secolo XV con «l'ambito scopo di realizzare emblematicamente il pellegrinaggio ai luoghi santi e di particolare culto»[45]. Solo successivamente questi complessi, che spesso sorgono su preesistenti luoghi di culto altomediovali o addirittura pre-cristiani[46], promossi dai vescovi di stampo 'borromaico' (Carlo e Federico a Milano, Bascapé a Novara, Ferrero a Vercelli, per rimanere nell'ambito geograficamente più vicino al Piemonte sabaudo) con la mediazione, in particolare, dei cappuccini, danno vita ad un «sistema dei Sacri Monti», che si ripartisce in «centri» di «uno schieramento che guarda ... alle Alpi come ad un luogo di sacralizzazione a difesa della cattolicità»[47].

Se indubbiamente la «ricolonizzazione cattolica delle aree alpine, che si attua a partire dallo scorcio del XVI secolo, appare leggibile ... come un'occupazione strategica di un'area periferica esposta alla penetrazione di idee ereticali, ovvero ... di distorte forme folkloriche di culto»[48], altrettanto importante è cercare di evitare un affrettato automatismo tra la nascita di luoghi di culto santuariale e le istanze antiereticali che, pur cogliendo

[45] A.C. SCOLARI, *Un aspetto della religiosità popolare: i percorsi devozionali*, in V. COMOLI MANDRACCI (ed), *L'architettura popolare in Italia. Piemonte*, Bari 1988, p. 220. È questo il caso del più antico Sacro Monte piemontese, la Nuova Gerusalemme di Varallo, edificato a partire dagli anni Novanta del Quattrocento, dapprima con l'intento di imitare e riprodurre i luoghi sacri della Palestina, poi radicalmente riprogettato in diverse fasi nel corso del XVI secolo. Il percorso devozionale, che si snoda in 45 cappelle, non si conclude con il Santo Sepolcro (43), ma con la cappella di San Carlo Borromeo (44) e il Sepolcro della Madonna (45). Su Varallo cfr. S. STEFANI PERRONE, *Guida al Sacro Monte di Varallo*, Torino 1995; M. CENTINI, *I Sacri Monti dell'arco alpino italiano*, cit., pp. 47-56.

[46] Sulla sovrapposizione dei Sacri Monti a tradizioni cultuali arcaiche e pre-cristiane cfr. M. CENTINI, *I Sacri Monti dell'arco alpino italiano*, cit., pp. 11-35.

[47] L. ZANZI, *Il sistema dei Sacri Monti prealpini*, in *Conservazione e fruizione dei Sacri Monti in Europa*, Atti del convegno, Domodossola - Sacro Monte Calvario 15-16 ottobre 1992, Torino 1995, pp. 30-31.

[48] F. TESTA, *Luoghi di devozione nel territorio alpino*, in V. COMOLI - F. VERY - V. FASOLI (edd), *Le Alpi. Storia e prospettive di un territorio di frontiera*, Torino 1997, p. 480.

un nesso oggettivo, rischierebbe, se esasperato, di appiattire gli elementi di spontaneità su cui si sviluppano molti fenomeni di quella che, anche recentemente, è stata definita «pietà barocca»[49].

Riferendoci ancora a Vico, se da un lato «una finalità antiprotestante non fu estranea al sorgere del santuario»[50], o meglio alla sua promozione da parte del potere ducale[51] e degli ordini religiosi più vicini ad esso[52], dall'altro le spinte devozionali provenienti «dal basso», i fenomeni di pietà collettiva che si svilupparono attorno alle «grazie» della Vergine sembrano ignorare quasi totalmente la presenza, pur relativamente vicina, del pericolo ereticale. Nelle *Memorie intorno alla Vergine SS. di Vico*, infatti compare un solo episodio leggibile in chiave antiprotestante, quello di un eretico svizzero punito per aver deriso un pellegrino della sua terra che raccontava le prodigiose grazie ricevute alla Madonna di Vico[53].

In altre parole la valenza antiprotestante del santuario sembra venire elaborata esternamente, costruita negli ambienti vicini alla corte e ai soggetti religiosi più organicamente inseriti nel

[49] Cfr. O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, Roma 1998, pp. 163-194.

[50] A. ERBA, *La Chiesa sabauda*, cit., pp. 434-435.

[51] A proposito del santuario, l'ambasciatore sabaudo a Roma, F. Arconati, scriveva il 23 aprile 1596 al duca «et fra le altre fortezze che V.A. si ritrova nei suoi stati, degni della grandezza sua, potrà dir d'haver una cittadella spirituale che lo difenderà dalli heretici, et sarà un'altra Madonna de Loretto», cit. in M.F. MELLANO, *La prima relazione ufficiale del duca di Savoia a Clemente VIII verso la Madonna del Pilone presso Mondovì (1595) e l'idea dell'insediamento dei gesuiti e dei cistercensi*, in *Vita e cultura a Mondovì*, cit., p. 136.

[52] Il gesuita Alamanni, che rivestì il ruolo di rettore del collegio gesuitico di Mondovì, fortemente voluto da Carlo Emanuele I dopo il fallimento del progetto di apertura del collegio di Pinerolo, sostiene apertamente la tesi dell'intervento mariano in funzione antiprotestante in un luogo «ove maggior necessità vi era ne' catholici di rissaldarsi nello spirito e nell'heretici di convertirsi alla santa chiesa», tanto da costruire a Vico «una celeste batteria ... che guarda in bocca a tutte le valli heretiche per abbattere e spianare da commodissimo sito la pravità heretica»; G. ALAMANNI, *Narratione*, cit., pp. 206-211.

[53] Cfr. *Memorie*, f. 665r-v.

sistema di potere sabaudo[54], partendo da un movimento devozionale in cui gli intenti controversistici appaiono assai tenui. Il riferimento alle 'valli infette' porta ad altre considerazioni sulla interpretazione 'strategica' dei santuari pedemontani, accentuata dall'uso, piuttosto consueto, di una terminologia militare, ricca di definizioni come «bastione cattolico», «barriera antiprotestante», «cittadella della fede», «testa di ponte del cattolicesimo», «sentinella religiosa»[55], che si inserisce in una tradizione 'polemistica' del concetto di Controriforma cattolica.

Se una tale interpretazione appare per molti versi incontestabile (il culto dei santi tebei, così vivo tra Cinque e Seicento, si accompagna alla rivalutazione degli ordini cavallereschi, «in particolare quello di San Maurizio, modello di cavaliere martire in difesa della fede»)[56], è altresì interessante notare come proprio il settore alpino del Piemonte sabaudo più esposto all'infezione ereticale, quelle valli pinerolesi rappresentanti per secoli «la più costante frontiera interna» e religiosa della regione subalpina[57], risultino sguarnite, tranne poche eccezioni, di notevoli luoghi di

[54] È significativo ricordare a questo proposito l'insistenza sulla natura antiereticale dell'intervento della Madonna a Vico presente nelle prime opere sul santuario. Già F.M. Rofredo, senatore e consigliere del duca, autore di una rievocazione cronachistica espressa in forma di dialogo intitolata *De admirabili novoque mysterio B. Mariae Vici a Monteregali dialogus*, Taurini, apud Io Baptistam Bevilaquam, 1596, si sofferma sull'importanza delle grazie contro *haereticos aliquos* e i loro *falsa dogmata* (p. 311), mentre l'abate Filippo Malabaila, rettore del santuario, nella sua *Historia dell'immagine di nostra donna del Mondovì a Vico*, per Gio. Tomaso Rossi, 1627, dedica una capitolo alla descrizione «del castigo d'un eretico» (pp. 26-31). Ancora più spazio alla tematica antiprotestante viene riservato da F.A. PORRONE, autore nel 1676 dell'opera *La miracolosa immagine della B.V. Maria presso la città di Mondovì*, Mondovì, per Francesco Maria Gislandi, 1676, che vi dedica un capitolo dal titolo «Conversione d'eretici al catolichismo fatta per virtù della S. Imagine» (pp. 63-70).

[55] Cfr. ad esempio F. TESTA, *Luoghi di devozione nel territorio alpino*, cit., p. 480.

[56] M.G. BOSCO, *I Santi Tebei nella Torino del primo Seicento*, in *Torino. I percorsi della religiosità*, cit., pp. 101-130, in particolare p. 108.

[57] Cfr. C. OSSOLA, *In limine*, in C. OSSOLA - C. RAFFESTIN - M. RICCIARDI (edd), *La Frontiera tra stato e nazione*, Roma 1987, pp. XIV-XV.

devozione mariana[58]. Il progetto di riconquista di queste terre, contese tra XVI e XVII secolo non solo al nemico religioso, l'eretico, ma anche a quello politico, i francesi, non venne accompagnato dal sorgere o dal potenziamento di grandi complessi di culto mariano, ma fu invece interpretato dalle missioni di cappuccini e gesuiti[59]. Negli anni in cui il nunzio sollecitava Carlo Emanuele I a condurre una «cruciata simile a quella che fu concessa in Spagna»[60], e il duca progettava di mettere «a fil di spada tutti quelli heretici» per poter «per una volta snidar d'Italia questa gente»[61], è a Vico che il Piemonte trova «il suo epicentro nel significato antiereticale della devozione mariana»[62], e non, come sarebbe stato plausibile aspettarsi, nel Pinerolese, che pure disponeva di un santuario strategicamente funzionale, quello del Colletto.

Questo santuario, sorto agli inizi del XVI secolo, poteva infatti vantare un rapporto privilegiato con la casa sabauda, testimoniato dal voto fattovi dal duca Carlo e dalla duchessa Beatrice di Portogallo per la nascita di Emanuele Filiberto, voto che venne sciolto un secolo dopo, nel 1629, da Vittorio Amedeo I con la donazione di una statua della Vergine[63]. Il santuario, vero e proprio avamposto religioso (nei confronti dei valdesi) e militare (nei confronti dei francesi)[64], non riuscì mai a diven-

[58] Il censimento in corso ha infatti evidenziato l'esistenza nella diocesi di Pinerolo di soli cinque santuari, di cui due estinti, due sporadicamente frequentati, e uno solo (quello diocesano della Vergine delle Grazie) ancora relativamente vitale.

[59] Sulle vicende legate all'introduzione della Riforma nell'alta val Chisone e alla riconquista cattolica della stessa, cfr. B. PAZÉ BEDA - P. PAZÉ, *Riforma e Cattolicesimo in Val Pragelato: 1555-1685*, Pinerolo 1975.

[60] Il nunzio Acquaviva al cardinale Aldobrandini, 2 e 6 febbraio 1595, *ibidem*, pp. 99-100.

[61] Carlo Emanuele I a papa Clemente VIII, 19 novembre 1594, *ibidem*, p. 100.

[62] P.G. LONGO, *Città e diocesi di Torino*, cit., p. 508.

[63] Cfr. P. CAFFARO, *Notizie e documenti della Chiesa Pinerolese*, V, Pinerolo 1899, p. 98.

[64] Il santuario segnò il confine tra regno di Francia e ducato di Savoia durante le due occupazioni francesi di Pinerolo, nel Cinquecento e nel Seicento.

tare, pur avendone le potenzialità, il quartier generale della riconquista cattolica (e sabauda) delle valli pinerolesi. Il suo legame con la dinastia regnante andò anzi affievolendosi nel corso dei secoli XVII e XVIII, mentre si consolidò quello con la nobiltà locale in una dimensione devozionale intensa, ma sempre più ristretta all'orizzonte cittadino e rurale pinerolese[65]. Diventando il santuario di Pinerolo e dei pinerolesi, il Colletto acquisì un'identità sempre meno conciliabile con quella statale e dinastica: nella geografia sacra del ducato questo santuario era destinato a diventare una realtà irrimediabilmente marginale. Il santuario è oggi praticamente estinto. Nell'Ottocento infatti la Chiesa pinerolese promosse come santuario diocesano quello della Beata Vergine delle Grazie che da allora, di fatto, risulta essere l'unico santuario frequentato nella diocesi[66].

Con la promozione di grandi santuari, imponenti nelle forme architettoniche e simbolicamente ricoperti dei segni della regalità, capaci di competere con i maggiori luoghi di culto presenti in Italia, primo tra tutti Loreto, i Savoia speravano poi di arricchire il loro stato di quel prestigio, di quella ricchezza, materiale e simbolica, che avrebbe costituito una premessa all'acquisizione del titolo regale, faticosamente inseguita per tanti secoli.

In questo contesto si inserisce anche la vicenda della chiesa reale di Superga, luogo ideale di rappresentazione della secolare ricerca da parte della Casa sabauda di uno spazio sacro funzionale alla celebrazione dell'identità dinastica e al consolidamento del potere sul territorio. La chiesa, comunemente

65 Il recente (e casuale) ritrovamento di 157 *ex voto*, risalenti ai secoli XVI, XVII e XVIII, e custoditi dietro una pala d'altare, in ottimo stato di conservazione, ha permesso di evidenziare le caratteristiche tipologiche e la localizzazione geografica del movimento devozionale sviluppatosi intorno al Colletto. Ne emerge una dimensione prevalentemente locale e socialmente «orizzontale», M. MARCHIANDO PACCHIOLA (ed), *Arte e devozione nella chiesa di B.V. Maria del Monte Carmelo al Colletto presso Pinerolo. Gli ex voto ritrovati* (Quaderni della Collezione civica d'arte, 36), Pinerolo 1994.

66 Sul santuario della Beata Vergine delle Grazie di Pinerolo cfr. M. MARCHIANDO PACCHIOLA (ed), *Sul Colle di Pinerolo. Fede, arte, memoria*, Pinerolo 1999.

ma impropriamente chiamata basilica[67], venne edificata sotto Vittorio Amedeo II tra il 1717 e il 1727 per adempiere, secondo una tradizione non immune da confutazioni[68], il voto fatto nel settembre 1706 dal sovrano, che durante la battaglia di Torino avrebbe affidato i destini della città e del ducato alla Vergine delle Grazie, cui era dedicata una cappella sulla collina di Superga. Ma forse con questa imponente opera architettonica dello Juvarra, posta sulla cima della collina che domina Torino e visibile da molti angoli del Piemonte, Vittorio Amedeo, deciso a «lasciare un segno imperituro di sé nella storia»[69], voleva celebrare il coronamento del sogno più inseguito dell'epopea sabauda: la promozione al titolo regale, ottenuta nel 1713 a Utrecht. In questo senso Superga, che non è propriamente un santuario se non come realizzazione di un voto, diventa santuario in quanto chiesa 'dovuta' e soprattutto 'voluta' dal sovrano e assiduamente frequentata dalla famiglia reale e dai fedeli. A rafforzare il senso di sacralità intervenne poi la trasformazione della cripta in mausoleo della casa regnante, voluto da Vittorio Amedeo II ma realizzato dal nipote Vittorio Amedeo III[70]: la nuova cripta sostituiva la funzione che era stata pensata per Vico. Il reliquiario della casa sabauda era un ulteriore elemento di sacralità e rafforzava l'identità della basilica, che

67 «Real chiesa e non real basilica come comunemente viene ora chiamata. Non esiste infatti alcuna bolla pontificia che conferisca alla chiesa di Soperga le prerogative di basilica; del resto tale denominazione risale solo a dopo la restaurazione, giacché fino a tutto il periodo dell'occupazione francese nei documenti e nella corrispondenza ufficiale il tempio di Soperga è chiamato semplicemente real chiesa», A. TELLUCCINI, *La real chiesa di Soperga. Ricerche storiche e documenti inediti*, in *Miscellanea di Storia italiana*, serie III, XV (XLVI), Torino 1912, pp. 13-149, in particolare p. 15.

68 *Ibidem*, pp. 30-33.

69 G. SYMKOX, *L'età di Vittorio Amedeo II*, in P. MERLIN et al., *Il Piemonte sabaudo*, cit., p. 430.

70 F. PASTORE, *Storia della Real Basilica e Congregazione di Soperga*, Torino 1828, pp. 48-49. Su Superga cfr. anche G. COLOMBERO, *I santuari della Vergine SS. in Piemonte*, Torino 1898, pp. 35-39; N. CARBONERI, *La reale chiesa di Superga di Filippo Juvarra*, Torino 1979; e soprattutto A. TELLUCCINI, *La real chiesa di Soperga*, cit., di cui si segnala in particolare la bibliografia delle fonti edite ed inedite (pp. 17-29).

a questo punto non solo era l'espressione tangibile di un voto regale, non solo simboleggiava la promozione della dinastia e l'affermazione dello stato, ma diventava anche oggetto di culto e di devozione per i resti di corpi speciali, quelli che l'abilità diplomatica di Vittorio Amedeo II aveva trasformato in corpi di re. Una devozione che qui come a Vico assumeva le forme di un culto incoraggiato dallo stato e rivolto allo stato, tramite la mediazione di chi, la famiglia reale, ne aveva incarnato le fortune umane e il destino nella storia.

Un altro santuario torinese, la Consolata[71], testimonia negli stessi anni la volontà sabauda di celebrare attraverso la sacralità mariana le vicende politiche più favorevoli alla dinastia. La Consolata, il più venerato santuario urbano[72], nei frangenti dell'assedio e della battaglia di Torino fu al centro di «un singolare percorso devozionale»[73]. Come ricorda Franco Venturi, anche Alberto Radicati di Passerano, al pari di molti torinesi, nei giorni dell'assedio mostrò una speciale devozione verso il santuario della città: si moltiplicarono le processioni, i voti collettivi, le preghiere pubbliche rivolte ad assicurare alla capitale la protezione della Vergine[74]. Così la vittoriosa battaglia di

[71] Sul culto della Consolata tra medioevo ed età moderna rimando alle pagine di A. Piazza in questo stesso volume.

[72] Sullo speciale rapporto tra la città e il santuario cfr. F. BOLGIANI (ed), *Gli ex voto della Consolata. Storia di grazie e devozione nel santuario torinese*, Torino 1982; C. ROGGERO BARDELLI, *La Consolata, un santuario oltre il tempo*, in *Torino. I percorsi della religiosità*, cit., pp. 159-242.

[73] A. BO, *Santuario della Consolata*, in *Archivi di Pietra. Nelle chiese di Torino gli uomini, la storia, le arti*, Torino 1991, p. 109.

[74] Cfr. F. VENTURI, *Saggi sull'Europa illuminista*, I: *Alberto Radicati di Passerano*, Torino 1954, pp. 41-45. Numerose furono le manifestazioni della devozione cittadina alla Consolata nei mesi dell'assedio del 1706. Significative le descrizioni ricavate da A. MANNO, *Relazione e documenti sull'assedio di Torino nel 1706*, in *Miscellanea di Storia italiana*, XVII, Torino 1878, pp. 359-594, particolarmente Appendice IV: «Alcune notizie di fatti occorsi durante l'assedio di Torino e saggi sul vivere dei cittadini, ricavati dai memoriali inediti di Soleri e del Rosingana», pp. 500-508. L'11 giugno, «crescendo maggiormente il bisogno di placare l'ira di Dio con atti di devotione, si è dato principio ad una seconda e sontuosa novena nella chiesa dei PP. della Consolata, et era sì numeroso il concorso dei torinesi che non potendo più

Torino, decisiva per le sorti della guerra, divenne «un miracolo» che «faceva del santuario della Consolata un simbolo delle fortune militari del ducato»[75]. Per celebrare questo evento, carico di simbolismi e di suggestioni per essersi consumato il 7 settembre 1706, vigilia della Natività di Maria Vergine, Vittorio Amedeo II

«dispose che tutta la linea difensiva compresa fra le rive della Dora e della Stura a nord-est della città e zona di combattimento, fosse contrassegnata di pilastrini in pietra con la raffigurazione a bassorilievo della effigie della Madonna della Consolata ... accompagnata dalla data 1706, anno della vittoria riportata sui francesi»[76].

Anche il santuario di San Michele della Chiusa, la nota Sacra di San Michele[77], trovò agli albori dell'età contemporanea un rilancio per esplicita volontà della famiglia regnante. Fu infatti Carlo Alberto, già «restauratore di antiche devozioni familiari»[78], l'artefice di un progetto dinastico che mirava ad intensificare il legame tra questo luogo «speciale» della storia e della geografia sacra subalpina e la casata sabauda, che proprio in quegli anni

capire in quella ampia cappella e chiesa molti ne stavano fuori della porta» (pp. 501-502); il 20 luglio «il sig. conte e generale Daun, havendo saputo la frequenza del popolo che correva all'intercessione di M.V. della Consolata, si portò con la cittadinanza e guarnigione in detta chiesa» (p. 507), mentre avvicinandosi i giorni più difficili, il 2 settembre «ad instanza dei signori della città, in esecutione d'ordine di S.A.R. si è dato principio in tutte le parrocchie, monasteri e conventi a novene per implorar l'aiuto di S.D.M.» (p. 508).

75 F. VENTURI, *Saggi sull'Europa illuminista*, cit., p. 43.

76 A.C. SCOLARI, *Un aspetto della religiosità popolare*, cit., p. 233.

77 Sull'importanza del santuario in età medievale, oggetto di molti studi «rinnovatisi nell'ultimo venticinquennio» (G. SERGI, *Culto locale e pellegrinaggio europeo. Un'interferenza nel medioevo piemontese*, in S. BOESCH GAJANO - L. SCARAFFIA [edd], *Luoghi sacri e spazi della santità* [Sacro/santo, 1], Torino 1990, p. 61), rimando al contributo di A. Piazza, in questo stesso volume.

78 S. CABIBBO, *«Dal nido savoiardo al trono d'Italia»: i santi di casa Savoia*, in E. FATTORINI (ed), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino 1997, p. 333. Carlo Alberto, verso la fine degli anni Trenta, si fece promotore del culto di figure particolarmente significative della dinastia sabauda: Margherita (1390-1444), Amedeo (1435-1472), Umberto (1136-1188), Bonifacio (1207-1270), Ludovica (1436-1503) (pp. 331-332).

cominciava ad avvertire il suo «nesso profondo e originario»[79] con i destini italiani. San Michele, con la sua «inconfondibile presenza emergente nel paesaggio piemontese», poteva assurgere a simbolo «della tradizionale protezione esercitata verso la religione»[80] dai Savoia. In questa dimensione, come «testimonio chiarissimo dell'antica pietà e devozione de' principi»[81], l'aveva visitata Carlo Borromeo nel 1578, dopo aver venerato la Sindone a Torino.

Così tra il 1835 e il 1836 Carlo Alberto progettò per San Michele un intervento di restauro «medievalizzante», ma anche la traslazione delle salme dei più importanti esponenti della famiglia: nelle sue intenzioni il complesso micaelico, scelto «come sede delle tombe famigliari», diventando «come Hautecombe in Savoia, quasi una grande e prestigiosa cappella dinastica»[82], era destinato ad essere il nuovo reliquiario della casa sabauda. Il progetto di rilancio di questo spazio sacro che nel tempo aveva progressivamente perso la sua attrazione devozionale, si conclude, per così dire, con l'introduzione dei padri rosminiani, fortemente voluti da Carlo Alberto: in questo modo la sacra

79 R. BORDONE - E. DELLAPIANA, *La Sacra di San Michele nella riscoperta ottocentesca del medioevo. Il progetto dinastico di Carlo Alberto*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», XCV, 1997, 2, p. 642.

80 *Ibidem*, p. 639.

81 M. GUGLIELMINETTI, *Due testimonianze del pellegrinaggio di San Carlo alla Sindone*, cit., p. 257.

82 G. SERGI, *La produzione storiografica di San Michele della Chiusa. Una cultura fra tensione religiosa e propaganda terrena*, Borgone di Susa 1983, p. XV. La Cappella dei Principi di Hautecombe funzionava come necropoli dinastica dai tempi di Aimone di Savoia, che ne aveva promosso la costruzione negli anni Trenta del XIV secolo. Amedeo VIII volle però dividere la sua sepoltura tra Hautecombe e Ripaille, luogo simbolico della sua vicenda politica e umana, dove nel 1439 aveva accettato gli esiti del conclave che lo aveva eletto papa. Nel suo testamento Felice V previde dunque la tumulazione del suo corpo, secondo la tradizione, nella Cappella dei Principi di Hautecombe, e quella del suo cuore a Ripaille, a tale proposito cfr. B. ANDENMATTEN - A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le testamente d'Amédée VIII*, in A. PARAVICINI BAGLIANI (ed), *Amédée VIII - Félix V. Premier duc de Savoie et pape (1383-1451)*, Lausanne 1992, pp. 466-467; E. MONGIANO, *Da Ripaille a Losanna: papa del concilio o duca di Savoia?*, *ibidem*, p. 363.

«diviene anche una delle sedi privilegiate di un ordine religioso il cui fondatore promuove in modo tutto sommato abbastanza esplicito il programma politico-sociale e religioso del re»[83].

Nel corso dell'Ottocento questa compenetrazione di istanze politico-dinastiche e di motivazioni religioso-devozionali che aveva trovato, durante tutta l'età moderna, negli spazi sacri i luoghi ideali per la celebrazione dello stato, viene progressivamente affievolendosi. L'adesione della casa regnante al progetto unitario, la sostanziale ratifica da parte della monarchia della trasformazione del Piemonte prima e dell'Italia poi in stati liberali, l'accettazione del programma di secolarizzazione, e finalmente la questione romana segnarono una crisi profonda anche nei rapporti tra dinastia e Chiesa. Non deve allora stupire che proprio negli anni dello scontro più duro con Roma, dopo il 1870, quando «si cominciava ... a formare l'idea della riscossa cattolica, della conquista del regno d'Italia ... alla fede cattolica»[84], la devozione mariana, punto centrale del papato di Pio IX, trovi in Piemonte una nuova, vitale ripresa.

Protagonisti di questo rilancio sono i vescovi, come nel caso di Fossano e Mondovì. Nella piccola diocesi di Fossano il maggior centro devozionale era infatti il santuario di Cussanio, sorto agli inizi del XVI, che nelle mani del vescovo Emiliano Manacorda assunse negli anni Settanta un «significato propagandistico», teso ad illustrare «il nuovo slancio della Chiesa fossanese» in «un'epoca di predominio laicale»[85]. Si moltiplicano allora le celebrazioni, si intensificano i progetti di restauro e di ingrandimento del santuario, si distribuiscono immagini e medagliette della Madonna di Cussanio, si promuovono gli studi e le pubblicazioni sul santuario[86].

[83] R. Bordone - E. Dellapiana, *La Sacra di San Michele*, cit., p. 647.

[84] A.C. Jemolo, *Chiesa e stato in Italia dalla Unificazione ai giorni nostri*, Torino 1978[5], p. 44.

[85] V. Zangara, *Il Santuario di Cussanio*, in F. Bolgiani (ed), *Strumenti per ricerche sulla religione delle classi popolari*, I: *Problemi di impostazione e di metodo. Il caso di Fossano*, Torino 1981, p. 210.

[86] *Ibidem*, pp. 210-211.

Anche a Mondovì il vescovo, il domenicano Tommaso Ghilardi[87], è artefice negli anni Sessanta e Settanta di un articolato progetto di potenziamento del santuario di Vico in chiave antiliberale e filopapale. Il tentativo di far partire da Vico, santuario dinastico e 'statale', un messaggio di protesta nei confronti della secolarizzazione e di solidarietà verso il pontefice usurpato aveva esplicite finalità politiche, non estranee ad un prelato come Ghilardi che, per la sua aperta ostilità al governo liberale, conobbe anche l'onta di una condanna al carcere[88].

Già nel 1862 il vescovo aveva promosso la ripubblicazione di una *Guida al Santuario della Madonna di Mondovì*, tanto più necessaria, leggiamo nella sua prefazione, «siccome si è pur troppo nei tristi tempi che corrono rallentata in molti la divozione», e la stessa fede «corre pericolo in non pochi credenti»[89]. Ma è dopo l'occupazione di Roma che gli sforzi del Ghilardi si intensificano. Nel 1872 infatti, riprendendo un'idea già concepita tre anni prima, propone la costruzione a Vico di un Sacro Monte dedicato al Rosario «ad incremento del santuario medesimo e per implorare dalla beatissima Vergine grazie straordinarie nei presenti gravi e pressanti bisogni della Chiesa»[90]. Ghilardi non usa il termine «Sacro Monte», parlando più semplicemente di «quindici cappelle rappresenti li quindici misteri del SS. Rosario». La finalità dell'opera era quella di mostrare che

[87] Giovanni Tommaso Ghilardi (1800-1873), provinciale dell'Ordine dei Predicatori, fu vescovo di Mondovì dal 1842 sino alla morte, L. BERRA, voce *Ghilardi*, in *Dizionario ecclesiastico*, II, Torino 1955, p. 95.

[88] Cfr. N. DEL RE, voce *Ghilardi* in *Enciclopedia Cattolica*, VI, Città del Vaticano 1951, col. 301.

[89] *Guida al Santuario della Madonna di Mondovì presso Vico e storia del medesimo accresciuta e ristampata per cura dell'illustrissimo e reverendissimo monsignore Fr. Giovanni Tommaso Ghilardi de' Predicatori vescovo della stessa città e diocesi*, Mondovì 1862, pp. III-IV.

[90] È questa la didascalia che accompagna una stampa del progetto, allegata all'opera del vescovo TOMMASO GHILARDI, *Celebrità del Santuario di Mondovì presso Vico ed appello ai cattolici italiani pel concorso alla erezione di quindici cappelle rappresentanti li quindici misteri del SS. Rosario ad incremento del santuario medesimo e ad oggetto di ottenere da Maria SS. pronto soccorso alla Chiesa ed alla Patria negli attuali gravi pericoli*, Mondovì 1872.

«se pur troppo l'italica rivoluzione tentò di distruggere ogni ben di Dio in queste sgraziatissime contrade, non mancarono fervidi cattolici che sorsero a riparare ... gli oltraggi che si fecero alla religione ed alla patria dagli italiani forviati loro fratelli»[91].

E ancora «oggidì che la sgraziata Italia è invasa ed infestata dai framassoni ... di conserva coi protestanti», il vescovo Ghilardi avvertiva «il tempo più opportuno per supplicare Maria SS. affinché rinnovi grazie e prodigi da conservare e ravvivare la fede»[92]. Le responsabilità della classe politica in quei «tempi tristi» che avevano «ridotto» il papa e la Chiesa «a gravi finanziarie strettezze per troppo sacrileghe deplorevoli cagioni»[93], erano evidenti. Ghilardi lascia però intravedere una critica anche al sovrano sabaudo che aveva rotto quel secolare equilibrio con la Chiesa di Roma, Vittorio Emanuele II. Mentre a tutti gli esponenti della casa reale che nel corso dei secoli si recarono in pellegrinaggio al santuario vengono dedicati lunghi elogi, al monarca regnante e alla sua famiglia viene rivolto l'invito a «continuare a favorire il Santuario sull'esempio dei piissimi loro maggiori, e principalmente di Carlo Emanuele I»[94]. L'esaltazione del «religioso principe»[95] che aveva promosso il santuario di Vico diventa nelle pagine del vescovo di Mondovì un velato attacco all'erede di quel duca, divenuto re d'Italia, e corresponsabile di quei «tristi tempi» in cui la Chiesa era stata gettata.

Alla fine dell'Ottocento si fa più evidente l'allentamento di quel vincolo secolare che aveva legato la dinastia sabauda ai santuari

[91] *Ibidem*, p. 3.

[92] *Ibidem*, p. 34.

[93] *Ibidem*, pp. 30-31.

[94] *Ibidem*, p. 36.

[95] *Ibidem*, p. 26. Pur non essendo questa la sede per approfondire l'evoluzione del variegato giudizio storiografico e morale sulla figura di Carlo Emanuele I nell'ultimo secolo, vale la pena ricordare che il von Pastor lo definiva in termini opposti a quelli del «religioso principe» usati dal Ghilardi, presentandolo anzi come un uomo «di smisurata ambizione, un politico senza scrupoli, sul tipo dei tiranni del rinascimento», L. von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, XI: *Storia dei papi nel periodo della Riforma e restaurazione cattolica: Clemente VIII (1592-1605)*, trad. it., Roma 1958, p. 166.

subalpini. I Savoia continuano a celebrare gli spazi sacri in chiave propagandistica, ma si tratta prevalentemente di luoghi speciali per la storia sabauda, in cui la 'mediazione' mariana diventa non più determinante come in passato ma sempre più accessoria. Se nei secoli precedenti al culto santuariale per la Vergine si era giustapposto, promosso dalla Casa regnante, quello statale per la dinastia, alla fine del XIX secolo la dinastia sembra rivolgersi sempre più ad una forma di devozione ripiegata su se stessa, autocelebrativa, che non ha più bisogno di trovare realtà cultuali superiori e legittimanti per giustificare l'esaltazione familiare.

Oggetto privilegiato della devozione dinastica sono, com'era prevedibile, le spoglie mortali dei principi Savoia. Ancora alla fine del secolo uno dei massimi esponenti del 'sabaudismo' ottocentesco, il barone Manno, in occasione della solenne traslazione delle spoglie dei principi d'Acaia nella chiesa di San Maurizio a Pinerolo, definisce i resti mortali come «preziose reliquie» che rappresentano un «sacro pegno a testimonianza dell'affetto reciproco che ... unisce la dinastia sabauda al popolo Pinerolese». Pinerolo entra così a far parte della geografia sacra sabauda il cui «culto per gli antenati serenissimi» è celebrato ad «Aosta, Chambéry, S. Michele della Chiusa, Altacomba, Superga e [in] tanti altri luoghi sacri»[96]. Non una parola per la Sindone, né per Vico e Oropa, ma neppure per altri santuari minori, come Bra, Moretta o Racconigi, di cui pure i Savoia erano stati generosi protettori.

La geografia sacra del Manno è una geografia autoreferenziale, che trova nella famiglia regnante, con i suoi spazi e i suoi luoghi-

[96] La cerimonia di traslazione delle spoglie dei principi d'Acaia, rinvenute nel 1896 sotto i ruderi dell'antico convento di San Francesco, avvenne il 19 ottobre 1898, con l'intervento di numerose autorità religiose e pubbliche. L'episodio è stato recentemente studiato da M. Fratini, che ha presentato i risultati delle sue ricerche nella relazione «Una dimora per le 'sacre spoglie'. Appunti sulla 'fortuna' del medioevo pinerolese alla fine dell'Ottocento», tenuta al convegno di studi «Il Pinerolese e D'Andrade», Pinerolo, 12 giugno 1999, i cui atti sono in corso di pubblicazione. Ringrazio il dott. M. Fratini per le indicazioni fornitemi e per avermi permesso di leggere in anticipo il suo testo, da cui sono tratte le citazioni del discorso di Manno.

memoria, ragioni e modalità della sua celebrazione, senza più dover ricorrere a quelle sacralità esterne (sindonica, mariana, micaelica) che nel corso dei secoli avevano costituito l'occasione per l'innesto del culto dinastico sul fertilissimo terreno della devozione religiosa.

Anche se appare estremamente difficile seguire l'evoluzione del rapporto tra casa sabauda e luoghi di culto santuariale nel corso del Novecento, ci pare sensato affermare che la frattura consumatasi nei decenni post-unitari non venne più ricomposta. Dapprima per la persistente distanza con la Chiesa, che rese più difficile la convivenza nei grandi complessi cultuali delle istanze devozionali dinastico-statali con quelle religiose. Poi per l'avvento del fascismo, che marginalizzò la Corona anche nelle sue funzioni autocelebrative, assorbendo per sé gli spazi simbolici che tradizionalmente erano stati appannaggio della famiglia reale, e creando nuovi miti (la romanità, l'impero, l'ordine, la razza), di cui il regime e il duce, e non la dinastia, ormai prigioniera di una stanca retorica, erano i veri protagonisti[97].

Spezzato per sempre, con la nascita della Repubblica, il legame storico tra i Savoia e il Piemonte e l'Italia, anche l'uso dinastico del sacro veniva a perdere il suo valore simbolico. In quest'ottica è forse possibile leggere il testamento di Umberto II, che lascia in eredità al papa il «tesoro» dei Savoia, il trofeo dinastico per eccellenza, la Sindone. E non sembra casuale che questo gesto, che separa per sempre la Casa sabauda da quella reliquia che aveva contribuito, per tutta l'età moderna, a rafforzarne la presenza sul territorio, sia stato compiuto in esilio dall'ultimo re di un paese che, democraticamente, aveva scelto di rompere il suo secolare legame con i Savoia.

[97] La fondazione dell'impero nel 1937, dopo la guerra d'Etiopia, che rappresentò contemporaneamente «il punto più alto del consenso e dell'adesione popolare al fascismo», ma anche «l'inizio della decadenza e della disgregazione del regime», segnò l'apogeo del disegno imperialistico e propagandistico mussoliniano, E. RAGIONIERI, *Dall'Unità a oggi* (Storia d'Italia, IV/3), Torino 1976, p. 2253.

I santuari della Liguria

di *Claudio Paolocci*

Dagli inizi degli anni Novanta si è costituito presso la Biblioteca Franzoniana[1] di Genova un gruppo di lavoro[2] finalizzato a

I dati riportati nel presente contributo potranno in alcuni casi essere variati o completati alla luce dei risultati della successiva ricerca, per la quale si sta predisponendo un completo repertorio regionale in più volumi. La bibliografia presentata nelle note deve ritenersi non esaustiva delle singole tematiche, ma indicativa delle stesse.

[1] Tale istituzione culturale, prima biblioteca pubblica della città (1749), fu voluta dall'abate Paolo Gerolamo Franzoni (1708-1778) che aprì – presso il suo palazzo in piazza del Serriglio – la sua biblioteca personale arricchendola nel tempo con opere importantissime. Sulla figura del sacerdote mecenate di cultura cfr. F. Repetto, *I. Strata*, in G. Pelliccia - G. Rocca (edd), *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (d'ora in poi *DIP*), 9 voll., Roma 1974-1997, coll. 585-586, *ad vocem*, e M. Angelini, *Profilo di Paolo Gerolamo Franzoni (1708-1778) sacerdote*, Ovada 1998, p. 158. Sulla biblioteca: la storia, il patrimonio archivistico, bibliografico e storico-artistico, cfr. C. Paolocci, *L'abate P.G. Franzoni e la biblioteca Franzoniana*, in «Ca' de Sass», 1996. Sulla Congregazione degli Operai Evangelici fondati allo scopo di gestire la biblioteca cfr. F. Repetto in *DIP*, VI, coll. 735-736, *ad vocem*.

[2] Nel 1991 un gruppo di studiosi, competenti in singole discipline e/o su ambiti di territorio, decisero di stilare un piano di lavoro comune e – pur nell'autonomia degli studi – far convergere in un'unica banca dati i risultati delle loro ricerche. Tale esperienza, risultata utile nel tempo, ha permesso di affrontare in modo sistematico e pluridisciplinare (storia, architettura, arte, tradizioni, religiosità, iconografia) la storia non solo dei diversi luoghi di culto, ma anche della presenza degli ordini religiosi sul territorio e le conseguenti scelte devozionali. Tale lavoro risulta in questa sede interessante soprattutto per quanto attiene alcuni culti ai santi e le titolazioni alla Vergine Maria. I risultati di questi anni di ricerca si sono concretati in una serie di convegni di studio internazionali e nella pubblicazione – sulla rivista dell'istituzione «Quaderni Franzoniani. Semestrale di bibliografia e cultura ligure» – dei relativi atti che hanno riguardato la storia della presenza sul territorio di cappuccini (1989), gesuiti (1992), agostiniani (1994), medee (1995), carmelitani scalzi (1996) e filippini (1997). Nel 1999 infine si è pubblicato un volume sulla storia della diocesi di Genova dalle origini ai nostri giorni. Anche i

ricostruire la storia dei santuari e degli spazi sacri cristiani della Liguria. I risultati di quelle ricerche confluiscono ora nell'iniziativa promossa a livello nazionale. Tale ricerca, peraltro, continuerà sul territorio attraverso un progetto che vede ancora impegnata la nostra istituzione in collaborazione con la Società Ligure di Storia Patria e la regione Liguria[3].

Il territorio della Liguria si divide in quattro province amministrative (Genova, Savona, Imperia, La Spezia) e in sette circoscrizioni ecclesiastiche (Genova, Chiavari, Savona-Noli, Albenga-Imperia, Ventimiglia-Sanremo, La Spezia-Sarzana-Brugnato, Tortona).

Il numero totale dei santuari censiti è di 312 unità, distribuiti come segue:

Diocesi di:	Ventimiglia-Sanremo	45
	Albenga- Imperia	79
	Savona-Noli	24
	Genova	91
	Chiavari	27
	La Spezia	38
	Acqui Terme	5
	Tortona	3
Provincia di:	Imperia	97
	Savona	53
	Genova	124
	La Spezia	38

risultati delle ricerche condotte su alcuni santuari mariani del Genovesato sono stati editi nella stessa pubblicazione *N.S. della Guardia in Val Polcevera*, 1991; *N.S. Salus Infirmorum in Valbrevenna*, 1994; *N.S. della Vittoria di Mignanego*, 1998. Sempre in questo contesto attraverso un progetto coordinato tra la nostra istituzione e l'Istituto di storia dell'arte dell'Università di Genova e il Consiglio Nazionale delle Ricerche di Roma si sono sviluppate una ricerca quinquennale di iconografia religiosa nella pittura ligure dal XIV al XVIII secolo e il censimento dei cicli ad affresco dei monasteri femminili genovesi. Anche a questo riguardo sono stati pubblicati una serie di studi e sono in preparazione due repertori tematici.

[3] Proprio nello stesso periodo, dietro presentazione del progetto di ricerca, le due istituzioni venivano incaricate dalla Commissione mista per il Giubileo del 2000, costituita dalla Regione Liguria e dalla Conferenza episcopale ligure, di predisporre materiali culturali su tale tematica.

Si ritiene opportuno fare qui alcune precisazioni:

- la diocesi di Chiavari è stata istituita nel 1892: la maggior parte dei santuari esistenti su questo territorio fino a quell'epoca dipendeva dall'arcidiocesi di Genova;
- la Regione Conciliare Ligure comprende la diocesi di Tortona che amministrativamente ricade invece sotto la regione Piemonte;
- i 5 santuari della diocesi di Acqui Terme e i 3 di Tortona, qui presi in considerazione, ricadono amministrativamente sul territorio della regione Liguria.

L'alto numero di santuari in uno spazio relativamente piccolo quale quello della nostra regione si spiega alla luce della configurazione orografica del territorio. Due infatti sono le direttrici privilegiate dei santuari: a) il litorale costiero che unisce, attraverso la Liguria, la Francia alla Toscana; b) una serie di valli tra esse parallele e – almeno per i tempi passati – non comunicanti che congiungono il mare alla Valle Padana. Di fatto:

- a Genova – oltre i 70 santuari cittadini – 10 santuari si trovano sul litorale marittimo e 13 nelle valli interne;
- nella diocesi di Ventimiglia-Sanremo 35 sono nelle cinque vallate interne e 10 sul litorale;
- nella diocesi di Albenga-Imperia ben 69 sono sparsi nelle tredici valli che costituiscono le quattro comunità montane e 10 sul litorale;
- nella diocesi di Savona-Noli 20 sono nelle sei valli e 4 sul litorale;
- nella diocesi di Chiavari 20 si trovano nelle cinque vallate interne e 7 si affacciano sul mare;
- nella diocesi di La Spezia, infine, 18 sono nell'entroterra e 20 sul litorale marittimo.

Per quanto attiene la tipologia di questi 312 santuari, 15 sono legati al culto cristologico, 39 al culto dei santi e i rimanenti 258 sono mariani.

Circa il culto cristologico 8 si rifanno a Crocifissi miracolosi i cui eventi si sono manifestati fra il XIII e il XVIII secolo; uno, quello di Pieve Ligure[4], è sorto nel 1374 sul culto tributato a un frammento della vera Croce; uno, a Savona, richiama una statua miracolosa del Cristo Risorto del secolo XV esistente presso l'omonimo oratorio; uno è il Crocifisso eburneo proveniente da Goa e portato dai Carmelitani Scalzi al Deserto di Varazze nel XVII secolo; uno ha quale riferimento un velo miracoloso con impressa l'effige del Cristo che diede origine a Genova nel XVIII secolo al santuario di Gesù Nazareno[5].

Tipologie più recenti sono invece quelle del Sacro Cuore a Bussana[6] in provincia di Imperia (1894), legato al terremoto della città; della devozione a Gesù Bambino di Praga promossa dall'Ordine dei Carmelitani Scalzi ad Arenzano[7] in provincia di Genova a partire dal 1900 e del Santissimo Nome di Gesù a Geo di Ceranesi risalente al 1923.

Un caso a parte costituisce il santo Mandillo[8], l'immagine edessena portata a Genova dall'Oriente dal doge Leonardo Montaldo e che dal 1384 riscuote grande devozione nella chiesa di San Bartolomeo degli Armeni, appositamente costruita in città.

Per quanto attiene il culto ai santi si notano diverse tipologie: 1. santi monaci ed eremiti; 2. evangelizzatori; 3. vescovi e fondatori

[4] G. ROLLINO, *Memorie storiche della parrocchia di Pieve di Sori e del Santuario di Santa Croce*, Genova 1913, p. 94.

[5] G.B. REVELLI, *Il Santuario di Gesù Nazareno in Genova*, Genova 1917, p. 46.

[6] F. PERCIVALE, *Don Lombardi, la sua vita e il suo messaggio. Storia e guida del Santuario di Bussana*, Sanremo 1981; N. CALVINI, *Bussana dall'antico al nuovo paese*, Sanremo 1987, p. 342.

[7] A.M. PODESTÀ, *Il Santo Bambino Miracoloso di Praga*, Arenzano 1962, p. 98; G. VENTURINI - P. PERLENGHINI - E. BONINO, *Il Santuario di Gesù Bambino di Praga in Arenzano*, Arenzano 1974, p. 206.

[8] AGOSTINO CALCAGNINO, *Della immagine edessena ossia il S. Sudario che nostro Signore mandò al re Abagaro, Libri due, Con Osservationi Historiche*, Genova, per Gio. Maria Farroni, Nicolò Pesagno e Pier Francesco Barberi, 1639; C. DUFOUR BOZZO, *Il «Sacro Volto» di Genova*, Roma 1974.

di chiese locali; 4. santi locali; 5. santi della Chiesa universale che riscuotono particolare culto sul territorio.

1. La prima tipologia raccoglie una serie di santi diversamente legati al mare, ma accomunati dall'antichità del culto e da significative testimonianze archeologiche ed epigrafiche, confortate anche recentemente da nuovi scavi e ritrovamenti. È il caso di san Venerio[9] all'isola del Tino (secolo VII) nella zona di La Spezia, il cui culto ebbe anche una sede santuariale in terraferma, di fronte all'isola, proprio a causa del gran concorso di fedeli e devoti.

Altri sono quelli di san Fruttuoso[10] a Capodimonte (precedente al secolo X) presso Camogli, non distante da Genova; san Martino[11] presso l'isola di Gallinaria (prospiciente Albenga) legato a una memoria del IV secolo; sant'Eugenio[12] a Bergeggi (secolo VI) prospiciente a Noli; san Calogero[13] ad Albenga (secolo VII); sant'Ampelio eremita[14] nell'Imperiese. Culti tutti attestati dall'età antica e documentati archeologicamente.

[9] V. POLONIO, *Diocesi della Spezia-Sarzana-Brugnato*, pp. 37-52; dello stesso autore, *Portovenere (Sp), S. Maria e S. Venerio del Tino o S. Venerio del Tino*, pp. 58-61; G. PISTARINO, *In margine alla storia di San Venerio del Tino*, pp. 327-346; L. BALLETTO, *In margine al cartario di San Venerio del Tino*, pp. 347-358, raccolti in *Liguria monastica*, Cesena 1979; *S. Venerio del Tino: vita religiosa e civile tra isola e terraferma in età medioevale*, Atti del convegno, 18-20 settembre 1982, La Spezia 1986, p. 391.

[10] T.M. MAIOLINO, *Diocesi di Genova*, pp. 93-102; dello stesso autore, *Carlo Varaldo, Camogli (Ge), S. Fruttuoso di Capodimonte*, pp. 103-104, entrambi in *Liguria monastica*, cit.

[11] J. COSTA RESTAGNO, *Diocesi di Albenga*, pp. 183-196; dello stesso autore, *Albenga (Sv), S. Maria e S. Martino*, pp. 199-201, in *Liguria monastica*, cit.

[12] V. POLONIO, *Diocesi di Savona-Noli*, pp. 153-170; dello stesso autore, *Bergeggi (Sv), S. Eugenio di Bergeggi*, pp. 171-173; C. VARALDO, *Il patrimonio terriero dell'abbazia di Sant'Eugenio «de Insulae Liguriae»*, pp. 301-326, raccolti in *Liguria monastica*, cit.

[13] J. COSTA RESTAGNO, *Diocesi di Albenga*, cit., pp. 183-196; dello stesso autore, *Albenga (Sv), S. Calocero*, in *Liguria monastica*, cit., p. 197.

[14] F. ROSSI, *Memorie sulla vita, virtù e miracoli del padre degli anacoreti Santo Ampelio, protettore di Bordighera ...*, Bordighera 1877.

2. Ancora in periodo altomedievale sono poi attestati i culti di possibili evangelizzatori sul territorio, quali i santi Claro e Ursicino[15] in val Polcevera e soprattutto sul litorale marittimo genovese e savonese i santi Nazario e Celso[16]. Di questi ultimi si hanno alcune dedicazioni, quali la piccola chiesa – ora scomparsa – a Punta Vagno nella zona di Albaro a Genova, indicata nel secolo X come «Ecclesia ad Sanctos Peregrinos» e la chiesa tuttavia esistente nella zona del porto antico della città e risalente all'VIII-IX secolo. A Finale è probabile l'intitolazione dell'antica pieve ai Santi Nazario e Celso (secolo VI), poi intitolata al Battista (secolo XII).

3. Sempre risalente ad epoca molto alta sono alcuni culti riferiti a santi vescovi fondatori di chiese locali. Tra questi meritano qui segnalazione san Romolo[17], le cui reliquie furono trasferite da Sanremo a Genova per volontà del vescovo Sabatino verso la fine del IX secolo; san Verano[18] ad Albenga; lo stesso san Siro[19] a Genova, il cui culto è legato alla tipologia dei santi sauroctoni (il miracolo del Basilisco) e le cui reliquie furono oggetto non solo di venerazione, ma anche di attrito fra i monaci benedettini

[15] A. FERRETTO, *I primordi e lo sviluppo del cristianesimo in Liguria ed in particolare a Genova*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria» (d'ora in poi «ASLSP»), XXXIX, 1907, pp. 171-856; D. CAMBIASO, *L'anno ecclesiastico e le feste dei santi in Genova nel loro svolgimento storico*, in «ASLSP», XLVIII, 1917; D. PUNCUH, *Il cammino della Chiesa genovese dalle origini ai nostri giorni*, in «Quaderni Franzoniani. Semestrale di bibliografia e cultura ligure», XII, 1999, 2, p. 534.

[16] A. FERRETTO, *I primordi*, cit.; D. CAMBIASO, *L'anno ecclesiastico*, cit.; E. GRESPO, *Cenni storici sul Santuario mariano «N.S. delle Grazie» al Molo di Genova*, Genova 1960, p. 112; D. PUNCUH, *Il cammino*, cit. Specificamente: A. GAGGERO, *Nazario e Celso antesignani della fede in Liguria*, Genova 1967, pp. XII-342. Sottostante l'attuale chiesa sorta in epoca moderna e santuario di Nostra Signora delle Grazie al Molo, esiste la cripta dell'VIII-IX secolo, l'antica chiesa dei Santi Nazario e Celso.

[17] A. FERRETTO, *I primordi*, cit.; D. CAMBIASO, *L'anno ecclesiastico*, cit.; D. PUNCUH, *Il cammino*, cit.

[18] G. ROSSI, *Storia della città e diocesi di Albenga*, Albenga 1870, p. 473.

[19] V. PROMIS, *Leggenda e inni di S. Siro vescovo di Genova*, in «ASLSP», X, 1874; D. PUNCUH, *Il cammino*, cit.

e la sede episcopale genovese. In epoca più recente – siamo nel XII secolo – si ricorda a Savona il santuario dedicato al beato vescovo Ottaviano[20].

4. Altra tipologia è quella di alcuni santi locali del secolo XIII, oltre i vescovi prima citati. Tra essi sant'Alberto eremita[21], il cui santuario sorge sulla collina di Sestri Ponente, e santa Limbania[22], donna che, proveniente dall'Oriente, concluse – come vuole la tradizione – il suo pellegrinaggio di penitenza e conversione presso il monastero femminile di San Tommaso in Genova, centro religioso che ebbe notevole importanza anche per la storia sociale della città fino agli inizi dell'epoca moderna.

Per i secoli successivi vanno ricordati fra gli altri santi locali: santa Caterina da Genova, Fieschi Adorno[23], la beata Maria Vittoria De Fornari Strata[24], la beata Virginia Centurione Bracelli[25] e, più vicino a noi nel tempo, il laico cappuccino Francesco Maria da Camporosso[26], conosciuto con il soprannome di Padre Santo, infine la beata Maria Repetto[27]. I santuari intitolati a questi santi sono ancor oggi meta di continui pellegrinaggi.

[20] S.C. QUEIROLO, *Vita del beato Ottaviano vescovo di Savona nel XII secolo*, Savona 1855, p. 143.

[21] P.R. RAVECCA, *L'eremita di monte Contessa. Sant'Alberto da Sestri Ponente. Culto, storia, folklore*, Genova 1980, p. 244.

[22] *Cenno storico sulla vita e miracoli di S. Limbania*, Genova 1883.

[23] CASSIANO DA LANGASCO, *Sommersa nella fontana dell'amore. Santa Caterina Caterina Fieschi Adorno*, Genova 1987, p. 107; UMILE BONZI DA GENOVA, *Santa Caterina Fieschi Adorno Teologia mistica ed edizione critica dei manoscritti cateriniani*, 2 voll., Torino 1960-1962.

[24] A. LUPI, *Compiutamente donna. Maria Vittoria de Fornari Strata*, Roma 1978, p. 188.

[25] G. MAGAGLIO - R. MAGAGLIO, *Virginia Centurione Bracelli (Genova 1586-1651). Storia, arte e benemerenze sociali delle sue opere*, Genova 1988, p. 432.

[26] TEODOSIO DA VOLTRI, *Il Padre Santo (beato Francesco Maria da Camporosso, laico cappuccino)*, Genova 1957.

[27] F. REPETTO, *Maria Repetto monaca santa*, Genova 1981, p. 56.

Ci sono poi una serie di santi locali il cui culto è soprattutto celebrato nell'annuale ricorrenza liturgica. Tra questi si ricordano: il beato Carlo Spinola[28], gesuita missionario martire in Giappone nel 1622; san Paolo della Croce[29], fondatore dei Passionisti; la beata Brigida Morello[30], fondatrice delle Orsoline di Maria Immacolata; san Leonardo da Portomaurizio[31], francescano minore promotore della pia pratica della Via Crucis; san Giovanni Battista de Rossi[32]; sant'Antonio M. Gianelli[33], vescovo di Bobbio e fondatore delle Figlie di Nostro Signore dell'Orto dette Gianelline; santa Maria Giuseppa Rossello[34], fondatrice delle Figlie di Nostro Signore della Misericordia di Savona; la beata Francesca M. Rubatto[35], fondatrice delle suore Terziarie Cappuccine dette della Rubatto; la beata Rosa Gattorno[36], fondatrice delle Figlie di Sant'Anna di Piacenza; santa Paola Frassinetti[37], fondatrice delle Dorotee; il beato Agostino Roscelli[38], fondatore delle Suore dell'Immacolata di Genova; la beata Benedetta Cambiagio Frassinello[39], fondatrice delle Suore di Nostra Signora della Provvidenza di Ronco Scrivia; e il beato Tommaso Reggio[40], arcivescovo di Genova e fondatore delle Suore di Santa Marta.

[28] La festa liturgica viene celebrata con testi propri nel calendario della chiesa genovese il 10 settembre.

[29] *DIP*, VI, coll. 1101-1105, *ad vocem*.

[30] *DIP*, VI, coll.149-151, *ad vocem*.

[31] *DIP*, V, coll. 589-593, *ad vocem*.

[32] *Bibliotheca Sanctorum* (d'ora in poi *BS*), VI, col. 959, *ad vocem*.

[33] *BS*, II, col. 211, *ad vocem*.

[34] *BS*, VIII, col. 1069, *ad vocem*.

[35] *DIP*, VII, coll. 2055-2056, *ad vocem*.

[36] *DIP*, IV, coll. 1042-1043, *ad vocem*.

[37] *DIP*, IV, coll. 588-590, *ad vocem*.

[38] *DIP*, VII, coll. 2028-2029, *ad vocem*.

[39] *DIP*, VII, coll. 1353-1354, *ad vocem*.

[40] *DIP*, II, coll. 1-3, *ad vocem*.

5. Tra i santi non locali particolarissima devozione – specie a Genova – è rivolta a san Giovanni Battista, le cui ceneri si trovano in una cappella-santuario della cattedrale metropolitana di San Lorenzo: nel 1999 si sono svolte le solenni celebrazioni del nono centenario della traslazione delle reliquie dalla Terra Santa a Genova[41].

Sul territorio della Liguria sono poi attestati ben 5 santuari dedicati ai Santi Cosma e Damiano: a Loano[42] e Magliolo[43], in provincia di Savona; a Borghetto di Arroscia[44] e Gavenola[45], in provincia di Imperia e a Genova[46], dove ad essi è intitolata una chiesa romanica nel centro della città. Oltre a questi sono da ricordarsi altri culti quali: santa Lucia a Toirano, sant'Elena a Castiglione Chiavarese, santa Maria Maddalena (1451) a Lucinasco in provincia di Imperia. In epoca successiva si segnalano le frequenze di titolazioni santuariali a sant'Antonio da Padova (Chiavari, Perinaldo in provincia di Imperia e Boccadasse[47], antico borgo marinaro limitrofo al centro di Genova); santa Chiara di Assisi nell'omonimo monastero di clausura delle Cla-

41 Cfr. gli atti del convegno di studi «San Giovanni Battista nella vita sociale e religiosa a Genova e in Liguria tra medioevo ed età contemporanea», Genova 16-17 giugno 1999, in corso di stampa, in particolare i seguenti contributi: F. MOLTENI, *«Ubi corpus sancti Johannis requiescit». Reliquie e santuari battistini tra Oriente e Occidente*; V. POLONIO FELLONI, *L'arrivo delle Ceneri del Precursore e la diffusione del culto al Santo a Genova e nel Genovesato*; A. GRANERO, *Il culto di San Giovanni Battista nella diocesi di Savona e Noli. Chiese, confraternite, reliquie e immagini*; L. CALZAMIGLIA, *Il culto del Precursore nella Liguria di Ponente: le diocesi di Albenga e Ventimiglia.*

42 G. MERIANA, *Guida ai santuari*, cit., *ad vocem*, p. 60.

43 *Ibidem*, p. 61.

44 *Ibidem*, p. 44.

45 L. CALZAMIGLIA, *Il Santuario di Gavenola dedicato ai Santi Cosma e Damiano* (Collana di storia e letteratura, VI), Imperia 1992, p. 30.

46 C. CESCHI, *Architettura romanica genovese*, Milano 1954; F. BOGGERO, *Chiesa dei SS. Cosma e Damiano* (Guide di Genova, 67), Genova 1978, p. 16.

47 *Chiesa di Sant'Antonio da Padova, Boccadasse*, in G. MARCENARO - F. REPETTO (edd), *Dizionario delle Chiese di Genova*, Genova 1970, I, pp. 279-290.

risse in Albaro[48], immediatamente fuori le mura antiche della città di Genova; santa Caterina da Siena a Varazze[49], in provincia di Savona; santa Rita da Cascia, nella centralissima chiesa di Nostra Signora della Consolazione retta dagli Agostiniani in Genova[50]; san Rocco[51] il cui culto, così come quello dei santi Erasmo, Gottardo e Nicolò, contrappunta, con presenze anche di piccole cappelle votive, tutto il territorio ligure. È in questo contesto che ancora pare utile segnalare il culto tributato, specialmente dai marinai, a san Francesco da Paola[52], fondatore dell'Ordine dei Minimi, nell'omonima basilica a lui dedicata e prospiciente il fronte centrale del porto di Genova.

Pure da segnalare la chiesa intitolata a sant'Agostino e costruita nel secolo XII sulla memoria del passaggio delle reliquie del santo da San Pier d'Arena[53], dove proprio recentemente sono state scoperte importanti testimonianze architettoniche. Ancora da ricordare il culto tributato a san Bernardo di Chiaravalle: la devozione al santo monaco è legata al suo passaggio e alla sua opera pacificatrice operata nella città di Genova e che venne riconosciuta dal Senato della Repubblica che lo nominò tra i Santi Protettori secondari della Repubblica.

In epoca moderna il culto a tale santo fu nuovamente rinvigorito a seguito dei fatti bellici avvenuti nel 1625: in quell'occasione con decreto del Senato veniva costruita alla foce del torrente Bisagno una chiesa santuariale titolata San Bernardo

48 C. FICHERA, *Le clarisse di S. Martino d'Albaro in Genova*, Genova 1964, p. 75.

49 *BS*, III, coll. 996-1044.

50 F. BOGGERO (ed), *Chiesa di Nostra Signora della Consolazione* (Guide di Genova, 52), Genova, 1977, p. 32; A. PRESTE (ed), *Chiesa di Nostra Signora della Consolazione*, Genova 1977.

51 Sul culto del santo in Liguria cfr. D. CAMBIASO, *S. Rocco e i Genovesi*, Genova 1927, p. 96.

52 A.M. GAETTI, *Il «Santuario Principe» della devozione mariana. S. Francesco da Paola a Genova*, in «Bollettino Ufficiale dell'Ordine dei Minimi», VI, 1960, 1, p. 58.

53 C. DI FABIO, *Per la datazione della chiesa di sant'Agostino della Cella a Sampierdarena*, in «ASLSP», XX, 1980, p. 121.

al Voto[54]. In alcuni santuari, poi, nel tempo si avvicendano devozioni diverse: è il caso di Genova dove, nella chiesa di San Sisto di Prè, all'antico culto per il santo si sostituisce nell'Ottocento quello a Maria Bambina. In altri casi poi in un'unica chiesa si assommano culti diversi: tra gli altri ricordiamo Pieve Ligure (al culto del Crocifisso si aggiunge quello per la Vergine della Guardia); Genova presso il monastero delle Clarisse (dove al culto della Vergine sotto il titolo di *Mater Amabilis* si affianca quello al Cristo Miracoloso); Megli (dove al Crocifisso si affianca la devozione alla santa Spina); Nervi (dove nel secentesco santuario rurale dedicato a San Rocco sorge pure il primo luogo conosciuto di devozione alla Madonna della Guardia, dopo la sua apparizione). Ancora diverso il caso della chiesa del Conservatorio delle Brignoline in Genova dove sono custodite le due beate appartenenti alla congregazione religiosa: la fondatrice, Virginia Centurione Bracelli e una suora portinaia dell'Ottocento, Maria Repetto.

Concludiamo questa presentazione con i santuari mariani. Anche di essi alcuni sono di antichissima fondazione e documentati almeno dal X secolo. Si tratta di Santa Maria delle Vigne[55] e Santa Maria di Castello[56] a Genova; di Santa Maria *in Fontibus*[57] e Santa Maria del Ponte[58] ad Albenga; di Santa Maria di Nozarego[59] sopra Santa Margherita Ligure nella Riviera di

[54] G. MARCESANO - F. REPETTO (edd), *Dizionario delle chiese*, cit., *ad vocem*.

[55] G. AIRALDI, *Le carte di S. Maria delle Vigne di Genova, (1103-1392)*, Genova 1969, pp. LV-340; G. ALGERI, *Chiesa di Santa Maria delle Vigne* (Guide di Genova, 8), Genova 1975, p. 16.

[56] E. POLEGGI, *Santa Maria di Castello: il romanico a Genova*, Genova 1973; F. CARACENI (ed), *Chiesa di Santa Maria di Castello* (Guide di Genova, 1), Genova 1975, p. 31.

[57] L. CALZAMIGLIA, *Le strade di Maria. Santuari Mariani nella Liguria Occidentale*, Imperia 1988, p. 164, in particolare sul santuario di Santa Maria *in Fontibus*; cfr. pp. 19-22.

[58] C. ALBERTI, *Brevi cenni storici del Santuario di N.S. di Pontelungo*, Alba 1954, p. 51; F. ROVERE, *Santuario di N.S. di Pontelungo*, Albenga 1986.

[59] A. REMONDINI - M. REMONDINI, *Parrocchie dell'archidiocesi di Genova. Notizie storico-ecclesiastiche*, Genova 1887, III, *ad vocem*.

Levante, e ancora in questa Riviera di Santa Maria di Soviore[60]; infine di Santa Maria dell'Accola[61] presso Brugnato.

Nei secoli successivi, mentre si fa sempre più ampio il numero di dedicazioni mariane, alcuni degli antichi titoli subiscono modifiche e variazioni sempre comunque nell'ambito mariano. Fra le oltre 250 diverse titolazioni mariane tra le più ricorrenti risultano in ordine di antichità: 7 all'Assunta, 14 alla Guardia, 9 alla Misericordia, 17 alla Neve, 24 alle Grazie; 16 sono poi i titoli che pur con nomi diversi si riferiscono all'Acqua: tra questi la già menzionata santa Maria dell'Accola, il cui culto pare aver ripreso un precedente culto pagano.

Tra queste titolazioni è interessante annotare come una di esse, santa Maria della Vittoria, sia legata a episodi bellici. Nel 1625 la vittoria dei genovesi sui franco-piemontesi fu ritenuta soprattutto opera della Vergine che guidò le popolazioni d ella val Polcevera contro l'invasore. A questo riguardo il Senato della Repubblica decretò l'erezione di un santuario che nel secolo successivo, a causa della tentata invasione austro-piemontese del 1746-1747, fu prima distrutto dalle truppe genovesi per evitare che divenisse fortilizio del nemico e dopo la vittoria della Repubblica ricostruito a seguito di pubblico voto[62].

L'iconografia della Vergine della Vittoria è interessante: la Vergine tiene in braccio il Bambino Gesù e alza con la destra la

60 F.S. Molfino, *Il Santuario di Nostra Signora di Soviore di Monterosso al Mare - Liguria*, San Pier d'Arena 1923, p. 184; F. Benvenuto, *Santa Maria di Soviore*, Pieve del Cairo, 1980, p. 302.

61 A. Pitto, *La Liguria mariana ossia del culto e della protezione di Maria SS. nella Liguria*, Genova 1872, p. 448, in particolare sul santuario di Nostra Signora dell'Accola al Borghetto presso Brugnato, cfr. pp. 331-338; G. Meriana, *La Liguria dei Santuari*, Genova 1993, p. 239, in particolare sul santuario di Nostra Signora dell'Accola, cfr. pp. 198-199.

62 C. Paolocci, *La difesa di Genova in Val Polcevera (1746-48). Nuovi documenti sul santuario di N.S. della Vittoria*, in C. Paolocci - C. Bitossi (edd), *Genova 1746: una città di antico regime tra guerra e rivolta*, Atti del convegno di studi in occasione del 250° anniversario della rivolta genovese, Genova 3-5 dicembre 1996, in «Quaderni Franzoniani. Semestrale bibliografico e cultura ligure», XI, 1998, 2, pp. 279-294, con bibliografia precedente.

bandiera bianca rossocrociata della Superba e la palma, segno della Vittoria. Tale iconografia viene riproposta anche in altri due santuari e sempre nel periodo della guerra dei genovesi contro gli austro-piemontesi: a Moranego[63], nell'entroterra di Genova, dove il santuario ha il titolo di Nostra Signora della Vittoria e a Voltri[64], nell'immediata Riviera genovese di Ponente, dove questa iconografia va ad aggiungersi, senza eliminarla, a quella antica che venera la Vergine con il titolo di Nostra Signora delle Grazie.

Particolare culto è oggi tributato specialmente a Genova alla Madonna della Guardia[65]: l'apparizione della Vergine sul Monte Figogna avvenuta nel 1490 al contadino Benedetto Pareto fu di origine laicale e continuò abbastanza in sordina fino alla metà del XIX secolo. È sul finire dell'Ottocento che per merito soprattutto di alcuni vescovi dell'arcidiocesi genovese e per la devozione degli abitanti di tutti i paesi della val Polcevera che contribuirono significativamente con il loro lavoro all'edificazione del nuovo grandioso santuario, la devozione alla Madonna della Guardia si ampliò non soltanto sul territorio regionale ma anche in altre parti d'Italia, d'Europa e d'Oltremare dove molti liguri erano emigrati proprio in quello stesso periodo.

E così la devozione alla Madonna di Misericordia[66], apparsa al contadino Antonio Botta nel 1536 in Savona e che aveva

[63] C. SORBONE, *Scoffera di Moranego e il nuovo Santuario votivo di N.S. delle Vittorie pel trionfo delle armi*, Genova 1918, p. 40.

[64] V. CELESIA, *La Madonna delle Grazie in Voltri ossia annali del Santuario dal suo principio ai giorni nostri*, Genova 1905, p. 124; *La Madonna delle Grazie e i Genovesi. La cacciata degli Austriaci*, Genova 1931, p. 16.

[65] C. PAOLOCCI (ed), *Genova e Maria. Contributi per la storia*, Atti della giornata di studio, Genova 24 novembre 1990, in occasione del quinto centenario dell'apparizione di N.S. della Guardia, in «Quaderni Franzoniani. Semestrale bibliografico e cultura ligure», IV, 1991, 2, p. 144, con bibliografia precedente.

[66] *La Madonna di Savona. Studi in occasione del 450° anniversario dell'apparizione*, Savona 1985; S. ASTENGO, *Nostra Signora della Misericordia nella Liguria occidentale*, Genova 1934.

riscosso anche ufficialmente sulle altre parti del territorio e a Genova fino a quel periodo grande devozione – ne sono testimonianza gli Uffici Propri delle diverse chiese liguri e le molte edicole votive anche nei caruggi di Genova che la effigiavano – viene sostituita da quella della Guardia che troverà in Benedetto XV, Giacomo Della Chiesa, papa (1918-1922) genovese, un autorevole devoto: sarà lui ad innalzare al titolo di basilica il santuario della Guardia, a definirlo santuario principe della ligure terra e a erigere nei giardini Vaticani una cappella dedicata alla Vergine sotto questo titolo. Ma tale titolazione sul territorio della Liguria, come prima accennato, data sin dall'antichità e si trova ben distribuita su tutto il territorio della Liguria.

Concludendo pare utile soffermarsi su alcune tipologie devozionali afferenti il culto alla Vergine.

Anzitutto le epifanie. Tra esse le più famose sono quella di Savona e quella della Guardia. Altra tipologia devozionale riguarda i miracoli. Si segnalano qui, tra gli altri, i santuari delle Tre Fontane a Montoggio[67], di *Salus Infirmorum* in Valbrevenna[68], entrambi in provincia di Genova; di Nostra Signora della Costa[69] nell'Imperiese; di Nostra Signora dei Miracoli[70] a Cicagna e di Nostra Signora del Bosco a Pannesi[71] di Lumarzo, nel Chiavarese. Altra tipologia riguarda poi i ritrovamenti di immagini,

[67] A. ROSSI, *Il Santuario di Nostra Signora delle Tre Fontane*, Genova 1988, p. 109.

[68] C. PAOLOCCI, *Il Santuario di Nostra Signora dell'Acqua in Valbrevenna*, Genova 1994, p. 57.

[69] A.R. VERARDO, *La Madonna della Costa e i Sanremesi*, in «Rivista Ingauna ed Intemelia», XXVII, 1972, p. 14; G. MERIANA, *La Liguria dei Santuari*, cit., in particolare sul santuario della Madonna della Costa, cfr. pp. 176-177.

[70] *La trasfigurazione di Maria ossia veridico racconto delle di Lei meraviglie operate in una sua antichissima statua che si venera nella chiesa di San Gian Battista di Cicagna*, Genova, tipografia Repetto, 1789, p. 52; G. MERIANA, *La Liguria dei Santuari*, cit., in particolare sul santuario di Nostra Signora dei Miracoli, cfr. p. 206.

[71] F. TERRILE, *La parrocchia di Pannesi e il suo santuario della Madonna del Bosco*, Genova 1935, p. 63.

soprattutto provenienti dal mare: è il caso di Sori (1506), dove verrà innalzato, a seguito del ritrovamento di una tavoletta con l'effige della Vergine col Bambino, il santuario di Nostra Signora delle Grazie[72], e di Nostra Signora Incoronata[73] nella delegazione di Cornigliano in Genova. Già si è riferito di un'altra interessante tipologia, quella della Vittoria, unica per cui ci sia un intervento diretto del governo della Repubblica di Genova.

Il culto tributato alla Vergine sul territorio ligure non risulta esprimere – come accaduto in altre parti d'Italia – anzitutto un ruolo antiprotestante. Tali devozioni nascono piuttosto da forti motivazioni di fede espresse con semplicità da parte delle popolazioni locali. È in questo contesto che si debbono pure leggere le molte incoronazioni che a partire dall'età moderna si susseguirono a immagini della Vergine (1654, Guardia; 1683, Nostra Signora della Pietà[74] nella cattedrale genovese ecc.).

Non a caso Genova fu proclamata nel 1637 «Città di Maria Santissima»[75]. Tale titolo non deve leggersi, come spesso affrettatamente è stato fatto, come un evento puramente politico: in quell'occasione convergevano due diverse esigenze. Da una parte certamente quella politica: se Maria Santissima veniva eletta Regina della Città, coloro che governavano la Repubblica avevano modo di poter così rappresentare un 'regno'. Ma questo motivo alquanto profano incontrò il favore del popolo che trovava nella Vergine davvero il punto essenziale di riferimento per la propria esistenza. E così una volta tanto aristocrazia e popolo si trovarono concordi – pur con motivazioni diverse – su una devozione che sentivano comune.

[72] G. Ghio, *Il santuario di N.S. delle Grazie in Sori. Cenni Storici*, Genova 1898, p. 56.

[73] *Il Santuario di N.S. Incoronata in Val Polcevera. Cenni storici*, Sampierdarena 1907, p. 80.

[74] F. Patrone, *N.S. della Pietà e del Soccorso venerata nella metropolitana di Genova*, Genova 1908, p. 74.

[75] M.G. Bottaro Palumbo, *«Et rege eos»: la Vergine Maria patrona, signora e regina della Repubblica (1637)*, in C. Paolocci (ed), *Genova e Maria*, cit.

I santuari della Lombardia

Brevi note sui dati sinora raccolti

di *Giancarlo Andenna*

1. *Stato dei lavori e delle ricerche*

Il gruppo «Lombardia» è formato da 15 collaboratori, che operano sul territorio di 10 diocesi. L'individuazione dei santuari da schedare ha richiesto notevoli sforzi, in quanto manca un catalogo regionale dei medesimi e la stessa ampiezza e complessità del concetto di santuario, esteso non solo a realtà religiose oggi operanti, ma anche a istituzioni un tempo attive e in seguito desuete, ha reso difficile la ricerca, imponendo complicate indagini storiche.

Sono stati individuati sinora, e in parte censiti, ben 400 santuari, di cui almeno 50 sono ubicati nelle città sede di diocesi, pari al 12% del totale. I dati divisi per diocesi sono i seguenti:

Milano	104	(12 in città)
Brescia	66	(9 in città)
Bergamo	65	(4 in città)
Como	40	(4 in città)
Cremona	30	(5 in città)
Lodi	24	(6 in città)
Pavia	20	(2 in città)
Mantova	18	(3 in città)
Crema	18	(4 in città)
Vigevano	15	(1 in città)

In rapporto alle dedicazioni dei santuari, si evince dalle notizie sinora raccolte e controllate che i santuari dedicati alla Madonna sono 355, pari all'88,8%; mentre i santuari con altre dedicazioni sono 45, pari all'11,2%.

Tra queste ultime spiccano 5 dedicazioni al crocifisso; per il resto si tratta di santuari connessi con il culto di Cristo, oppure di venerazione per i santi locali, in parte riconducibili ai protettori, vescovi o martiri, in parte a figure di eremiti diocesani, in parte a santi il cui culto è esteso in modo universale, come Giuseppe, Giovanni Battista, Giovanni Evangelista, Rocco, Antonio da Padova, Caterina d'Alessandria, Luigi Gonzaga. Unica eccezione per un santo recente, il santuario dedicato a papa Pio X a Mantova; infine, anche se ufficialmente non si tratta di un santuario, sarà schedata anche la casa di Roncalli a Sotto il Monte, luogo natale di Giovanni XXIII, verso la quale confluiscono in modo spontaneo numerosi pellegrini italiani e stranieri.

Di questa imponente massa santuariale sono già state compilate ben 120 schede cartacee, di cui più della metà, 67, sono state riportate nella scheda elettronica del programma informatico. Il lavoro di passaggio dalla scheda cartacea alla scheda telematica avviene molto lentamente per la macchinosità e lunghezza della medesima scheda, della bibliografia e dei dati archivistici, ma anche per la lentezza e complessità del programma informatico. In media, un esperto di informatica impiega un'ora di lavoro per ogni scheda di santuario di mediocre lunghezza.

2. *La preponderanza dei santuari mariani*

Se ora si vuole tracciare un breve profilo dell'evoluzione storica dei luoghi di culto santuariale lombardi, è necessario dire subito che esiste una forte distinzione tra l'età tardo-antica e medievale, caratterizzata dal culto santuariale dei santi patroni delle diocesi (martiri o vescovi confessori), nonché da quello delle reliquie della passione di Cristo, e l'età moderna e contemporanea in cui a partire dal XV secolo (ma già qualche timido accenno è precedente) erompe e poi strabocca, come i dati statistici indicano, il culto santuariale della Vergine[1]. Giustamente Paola Vismara ha sottolineato le ragioni popolari di tale fenomeno,

[1] Per una prima indagine bibliografica rimando a G.M. BESUTTI, *Santuari, apparizioni, culto locale, ex voto. Rassegna bibliografica (1962-1971)*, in «Marianum», XXXV, 1972, pp. 127-140; per la situazione lombarda si veda A.

che si collegavano all'offerta di modelli e di contenuti dottrinali ortodossi della gerarchia ecclesiastica.

«La Madonna sfuggiva ai condizionamenti del potere, non aveva bisogno di canonizzazioni papali, apparteneva al popolo prima che alle istituzioni; le gerarchie non potevano bandirla facilmente e neppure neutralizzarla»[2].

Il culto per Maria appare pertanto in una vasta gamma di manifestazioni, dalla Madonna delle Grazie, oppure della Misericordia del Quattrocento, legate rispettivamente in Lombardia ai Minori Osservanti e ai Canonici Lateranensi la prima, e ai Servi di Maria la seconda[3], alla Vergine Addolorata, sino alla Vergine Assunta o della Cintura, oppure alla Vergine Annunciata. La devozione santuariale per la Madonna è stata sanzionata dalla piena età moderna sino al Novecento dalla cerimonia dell'incoronazione, soprattutto per l'immagine dell'Assunta, o per quella della Vergine con il bambino Gesù, che ha creato il genere lombardo della Madonna Incoronata[4].

Molti santuari mariani lombardi conservano ancora nella dedicazione il ricordo del loro rapporto con le acque, come ad esempio la Madonna della Bocciola, o del Bozzul, o della sorgente; oppure la Vergine della fontana, o del torrente, o della palude. Essi sono particolarmente presenti nella bassa

NIERO, *Per una storia della società religiosa lombarda: la pietà popolare*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Chiesa e società. Appunti per una storia religiosa delle diocesi lombarde* (Storia religiosa della Lombardia, 1), Brescia 1986, pp. 305-341.

2 P. VISMARA CHIAPPA, *Miracoli settecenteschi in Lombardia tra istituzione ecclesiastica e religione popolare*, Milano 1988, pp. 10-11.

3 Sulla Vergine della Misericordia rimando ancora al celebre saggio di P. PERDRIZET, *La Vierge de Miséricorde. Etude d'un thème iconographique*, Paris 1908; un esempio lombardo di santuario della Madonna della Misericordia, slegato dai Servi di Maria, è quello di Bovegno in Valtrompia, datato al 1527, O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna: secoli XV-XVIII*, Roma 1998, pp. 49-51.

4 Per le tipologie dedicative e santuariali della Vergine in Italia, in Lombardia e a Milano, si veda A. RICCARDI, *Storia dei santuari più celebri di Maria Santissima sparsi nel mondo cristiano*, I, Milano 1840, pp. 12-35; M.L. SALA, *I santuari della Madonna nella diocesi di Milano*, Milano 1981, pp. 42-95, e l'ampia bibliografia ivi elencata.

cremonese, lodigiana e milanese e nella fascia delle risorgive, oppure in montagna[5]. Si tratta di una ripresa, avvenuta tra il XV e il XVII secolo, della possibilità di eventi miracolosi, o meglio di forti atmosfere sacrali, avvertibili presso le sorgenti, come a partire dall'antichità romana e pre-romana si era verificato con il culto per le Matrone[6].

Giova inoltre ricordare un altro fenomeno santuariale mariano presente in Lombardia, legato alla proliferazione tra Quattrocento e Settecento di culti per la Madonna del Soccorso o per la Vergine Ausiliatrice, che preserva i piccoli paesi di montagna dai pericoli naturali e dall'invasione di eserciti nemici, dai saccheggi e dagli orrori della guerra, ma anche dalle pestilenze, dalle malattie contagiose e dal colera. In queste funzioni Maria appare anche come la Vergine della pace[7]. E ancora, ma limitato al Quattrocento e al primo Cinquecento, si diffusero molto in tutta la regione i santuari legati all'immagine della Madonna del latte, o meglio i luoghi di culto della Vergine in atto di allattare il bambino Gesù. Erano luoghi ove le donne impetravano le grazie della fertilità e dell'abbondanza del latte, indispensabili per la continuazione della vita delle comunità agricole; tuttavia

[5] Esempi simili di devozioni mariane connesse con le acque resorgive in D. ZARDIN, *L'ultimo periodo spagnolo (1631-1712): da Cesare Monti a Giuseppe Archinto*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Diocesi di Milano* (Storia religiosa della Lombardia, 10), II, Brescia 1990, pp. 595-596.

[6] A.L. PROSDOCIMI, *Celti in Italia prima e dopo il V secolo a.C.*, in D. VITALI (ed), *I Celti ed Etruschi nell'Italia centro-settentrionale dal V secolo a.C. alla romanizzazione*, Bologna - Imola 1987, pp. 561-581; F. LANDUCCI GATTINONI, *Un culto celtico nella Gallia cisalpina. Le Matronae-Iunones a sud delle Alpi*, in M. SORDI (ed), *L'Europa nel mondo antico* (Contributi dell'Istituto di Storia Antica dell'Università Cattolica, XII), Milano 1986; R. DE MARINIS, *L'età gallica in Lombardia (IV-I secolo a.C.): risultati delle ultime ricerche e problemi aperti*, in *Atti del II Convegno Archeologico Regionale*, Como 1986, pp. 93-140.

[7] Si vedano le tipologie santuariali in G. PROFETA, *Le leggende di fondazione dei santuari (avvio ad una analisi morfologica)*, in *La letteratura popolare nella valle Padana*, Firenze 1972, pp. 421-436; per il Bresciano A. FAPPANI, *I santuari bresciani*, 4 voll., Brescia 1972; A. TURCHINI (ed), *Lo straordinario e il quotidiano. Ex voto, santuario e religione popolare nel Bresciano*, Brescia 1980.

tali culti furono in seguito ampiamente riprovati dai vescovi durante la Controriforma[8].

Va ancora sottolineata – come fatto rilevante – la presenza in Lombardia di molti santuari mariani dedicati al ricordo del miracolo avvenuto presso la basilica di Santa Maria Maggiore a Roma e pertanto promotori della devozione per la Madonna della Neve. Infine occorre accennare, ma la sua incidenza non è rilevante al fine della ricerca sui santuari, al fenomeno confraternale della Vergine del Rosario, di schietto ambito domenicano, che nella Lombardia non produsse significativi episodi santuariali, anche se la diffusione di tale culto è stata capillare a partire dagli anni successivi alla vittoria di Lepanto e per tutta l'età barocca, essendo di fatto presente in quasi tutte le parrocchie della regione[9].

Il culto per la Vergine, indubbiamente presente in Lombardia durante tutto il XV secolo, come testimoniano i santuari della Madonna di Caravaggio, della Madonna in San Celso di Milano, di Santa Maria dei Miracoli di Saronno, dell'Incoronata di Lodi, della Madonna del Sasso di Locarno, della Madonna di Bressanoro di Cremona, di Santa Maria della Fontana di Casalmaggiore, fu disciplinato da numerosi interventi di Carlo Borromeo, che possono essere riassunti in una bella lettera del 6 settembre 1581 indirizzata al clero e al popolo della città e diocesi di Milano, intitolata *De translatione sacrae imaginis beatae Mariae Virginis apud vicum Saronium*[10]. Lo scritto fu originato dalla decisione di trasferire l'immagine della Vergine

8 O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, cit., p. 157.

9 Sulla diffusione del culto del rosario rimando al classico lavoro di M. ROSA, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinquecento e Seicento*, Bari 1976, pp. 215-248, e O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, cit., pp. 177-180; per il Milanese, o meglio per la situazione di Varese, si veda L. ZANZI, *«Opere» e «istituzioni» della «pietà popolare» nell'età della Controriforma: il caso di Varese*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Diocesi di Milano*, II, cit., pp. 527-553.

10 CARLO BORROMEO, *De translatione sacrae imaginis beatae Mariae Virginis apud vicum Saronium*, in *Acta Ecclesiae Mediolanensis ab eius initiis usque ad nostram aetatem in unum collecta et edita*, opera et studio presbiteri A. RATTI, III, Mediolani 1892, coll. 684-686.

dall'esterno della chiesa al suo interno; per tale evento Carlo ottenne da Gregorio XIII il 25 agosto 1581 l'indulgenza plenaria e la remissione di tutti i peccati per i fedeli che si fossero recati in processione sino al santuario e lo avessero visitato con piena devozione, vale a dire ascoltando la santa messa e l'ufficio divino e ivi pregando in modo pio per tre intenzioni: l'unità dei principi cristiani, l'estirpazione dell'eresia e la tranquillità e la pace della santa madre Chiesa. L'arcivescovo, nell'annunciare che avrebbe celebrato la messa solenne, impose ai vicari foranei di sollecitare il popolo per «accrescere et eccitare la divotione», e invitò i fedeli a concorrere in processione «con ogni divotione a conseguire l'indulgenza et a celebrare la detta solennità et a honorare quella sacrosanta imagine la quale è di antichissima divotione». Il Borromeo legò inoltre in modo indissolubile la devozione alle larghe oblazioni, «le quali quanto maggiori farete, tanto più divoti vi mostrareti alla beatissima madre di Dio».

Insomma il culto per la Vergine è per l'arcivescovo occasione di pratiche penitenziali con le processioni, è motivo di remissione e perdono dei peccati, è stimolo per l'ascolto della messa, è momento di esercizio della carità con le elemosine e solo alla fine è celebrazione di onore per Maria. Anzi la lettera indica come i parroci e i vicari debbano organizzare il pellegrinaggio processionale: «le processioni si faccino con ogni studio di divotione et pietà, con modestia christiana, con preci et orationi sancte et con distinctione de li uomini et donne». Inoltre, considerati i decreti tridentini sulle immagini sacre, Carlo volle chiarire il problema della corretta venerazione delle immagini della Madonna: «la venerazione per le imagini è voluta dalla Chiesa, che ne insegna l'uso e il culto». Per questo egli richiamò la tradizione di Luca come pittore della Vergine, la storia della processione di Gregorio Magno e il verificarsi dei miracoli durante l'evento, nonché il culto di Loreto. Infine sottolineò, riferendosi a una lettera di Gregorio VII del 1° luglio 1073, con cui il papa comunicava ai fedeli e al clero milanese la scomunica del presule Gotefredo[11], che a Milano Maria era vista come

[11] *Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia: Lombardia*, VI/1, ed. P.F. Kehr, Berolini 1913, p. 50, n. 106: «eandem Ecclesiam, quae quondam meritis

patrona e avvocata della città e della diocesi. Tuttavia la frase di Gregorio VII poneva sullo stesso piano ad esaltazione della Chiesa milanese i *merita* della Vergine e l'*auctoritas* di Ambrogio; con tale richiamo il Borromeo volle legare in modo indissolubile i culti per il patrono della diocesi e per la Vergine.

Quest'ultimo concetto fu di nuovo sottolineato dall'arcivescovo il 25 marzo 1584 nella *Lettera della institutione del Rosario in cattedrale*, quando permise l'erezione dell'omonima confraternita: «è ben dovere che dove è la compagnia di Christo nostro Signore vi sia etiamdio quest'altra della santissima sua madre, nostra piissima signora et advocata»[12]. Ma per giustificare meglio il suo operato egli si richiamò al suo ideale di vescovo, Ambrogio, e affermò che il santo «ebbe spirito di particolare divotione verso la Madonna, atteso che non solamente così singolarmente scrisse di Lei, ma a honore suo consecrò augustissimi tempii». Inoltre un'immagine antica e venerata della Madonna, che Gregorio VII aveva designato come patrona e avvocata della città e della diocesi[13], era già presente con un culto riconosciuto entro la cattedrale. Il Borromeo volle che le due devozioni si unificassero, legando insieme culto popolare e devozione del rosario:

«In cattedrale, perché vi è la sacra imagine dell'Arbore, la quale perpetuamente con devotione di tutta questa città è stata visitata et frequentata; onde è ragione che ivi fusse questa singolar devotione, dove è così antica et divota imagine della Madonna; la quale ogni prima domenica del mese per questa institutione si porterà nella processione, che perciò ordinaremo»[14].

gloriosissimae virginis Dei Mariae et auctoritate beati Ambrosii inter ceteras Langobardorum Ecclesias religione, libertate ac spirituali gloria enituit».

[12] Carlo Borromeo, *Lettera della institutione del Rosario in cattedrale*, in *Acta Ecclesiae Mediolanensis ab eius initiis*, cit., III, coll. 687-690.

[13] *Ibidem*, coll. 688-689: «Nella chiesa metropolitana, essendo Ella come madre a cui concorrono i fedeli, conviene vi sia questa devotione religiosa verso la madre di Dio, della quale, come attesta papa Gregorio VII, essendo stato sempre questo clero et popolo devotissimo, ha ottenuto in vari tempi per intercessione di sì grande et singolare avvocata infinite gratie dalla misericordia di Dio, onde poi n'è seguito, che tante chiese in questa città et diocese, forse più che in molte altre, siano state erette a honore di quella per la fervente devotione di questo nostro gregge».

[14] *Ibidem*, col. 690.

Ma nella mente dell'arcivescovo il culto per la Vergine avrebbe dovuto legarsi a quello dei santi protettori della città in modo molto stretto; si è già visto che sull'autorità di Gregorio VII egli aveva connesso nella funzione avvocaziale sia la Vergine, sia Ambrogio. Per intensificare il rapporto il 28 marzo 1575, riprendendo un precedente intervento di Pio IV del 31 agosto 1562, concesse al santuario della Madonna di Corbetta un'indulgenza di cento giorni in occasione della ricorrenza dell'apparizione, che coincideva con la festa del santo protettore di Milano, sant'Ambrogio *ad nemus*, che si celebrava il giovedì successivo alla Pasqua[15]. Ma in modo più specifico il Borromeo volle che avvenissero anche solenni trasferimenti di reliquie di martiri della prima età cristiana e di santi vescovi della Chiesa milanese: ne è esempio la *Lettera sopra la solenne translatione di san Simpliciano e altri santi*, pubblicata l'8 maggio 1582[16]. Nel rendere solenne il culto per il successore di Ambrogio e per i tre martiri dell'Anaunia, Sisinio, Martirio e Alessandro, la cui devozione era legata in età medievale e moderna alla vittoria di Legnano contro il Barbarossa, Carlo scrisse una breve storia dei grandi santi milanesi, dai martiri ai vescovi delle origini, al termine della quale dichiarò che se Dio aveva esaltato i suoi santi con i miracoli, la sua Chiesa avrebbe dovuto rendere a loro perpetua reverenza. Per questa ragione egli aveva ottenuto l'indulgenza plenaria per tutti i fedeli che fossero intervenuti in processione alla cerimonia della traslazione, insieme ai governanti della città e al clero diocesano.

Tuttavia in età barocca l'area lombarda vide, accanto all'affermazione del culto per Carlo Borromeo, il trionfo delle devozioni rivolte alle immagini miracolose della Madonna. Danilo Zardin ha ben descritto le tappe evolutive dei singoli fenomeni santuariali:

[15] G.M. VAZZOLER, *Percorso storico*, in M.L. GATTI PERER (ed), *Il santuario di Corbetta* (Monografie di «Arte Lombarda». I monumenti, 8), Milano 1995, pp. 21-22.

[16] CARLO BORROMEO, *Lettera sopra la solenne translatione di san Simpliciano e altri santi*, in *Acta Ecclesiae Mediolanensis ab eius initiis*, cit., III, coll. 691-710.

«In tutti i casi in cui fatti giudicati soprannaturali rompono la normalità dell'esistenza, si assiste alla diffusione a vasto raggio della notizia, il miracolo (soprattutto nella fase di una devozione 'nascente') si ripete a ritmo serrato, il luogo da cui è scaturito attira preghiere, offerte e pellegrinaggi da tutto il circondario, mentre agili opuscoli edificanti si incaricano di dilatarne ulteriormente la fama»[17].

A questo punto i presuli intervenivano per controllare e accertare gli eventi prodigiosi e i miracoli, così da frenare a volte le devozioni troppo intense, ma anche per concedere in molti casi le autorizzazioni all'esercizio del culto. Si verificò allora una crescita esponenziale dei santuari mariani, verso i quali la pietà dei fedeli si esprimeva con il cammino dei pellegrinaggi. Le principali mete, tutte mariane, erano Rho, Saronno, Corbetta, il Sacro Monte di Varese, Caravaggio, Santa Maria del Campo a Cremona, Santa Maria delle Grazie a Soncino e Santa Maria della Misericordia a Castelleone; ma ad esse se ne affiancavano delle nuove, come il santuario della Madonna di Ornago, costruito nei primi decenni del Settecento, o quelli della beata Vergine di Antegnate, o di Santa Maria della Neve di Barzaniga.

Due presuli lombardi della prima metà del Settecento, Alessandro Litta, vescovo di Cremona, e Carlo Gaetano Stampa, arcivescovo di Milano, seppero promuovere con vigile cautela la devozione verso le immagini della Vergine, dipinte sui muri delle case, per le vie della città, oppure nelle botteghe. Essi permisero l'usanza di recitare dinanzi alle pie immagini della Vergine le preghiere serali e le litanie, con la finalità di incrementare, con la comunione nelle orazioni, i legami tra gli operai di un settore, o tra gli abitanti di un borgo rurale, di una via, o di un quartiere cittadino. A volte da tali iniziative potevano sorgere dei piccoli santuari, a rilevanza locale, preceduti dal realizzarsi di eventi straordinari, accompagnati da miracoli[18]. Soprattutto

[17] D. Zardin, *L'ultimo periodo spagnolo*, cit., p. 596.

[18] Si veda Carlo Gaetano Stampa, *De cultu sacrarum imaginum, vigiliis et processionibus*, in *Acta Ecclesiae Mediolanensis ab eius initiis*, cit., IV, Mediolani 1897; *Acta Ecclesiae Mediolanensis a sancti Caroli Borromei successoribus condita nunc primum in unum collecta et edita*, opera et studio presbiteri A. Ratti, Mediolani 1887, coll. 1597-1604.

Alessandro Litta potenziò a Cremona il culto per la Madonna di Loreto, ordinando nel 1732 le celebrazioni lauretane in onore di una effige della Santa Casa posta entro la chiesa cittadina di Sant'Abbondio[19].

Tale iniziativa mise il luce il fenomeno dei piccoli santuari cremonesi che ripetevano in tono minore la struttura edilizia dei santuari maggiori da cui derivavano il nome. Nell'esempio di Loreto le piccole «case» della diocesi di Cremona erano a Pozzaglio, a Santa Maria in Campagna e a Pomara presso Gazzuolo, mentre i santuari locali, che riprendevano la più celebre Madonna della Fontana di Caravaggio, erano Gabbioneta e Robecco d'Oglio[20]; a Bressanoro si era sviluppato sin dal 1460 per volontà di Bianca Visconti un piccolo santuario ricalcato su quello della Madonna di Guadalupe in Spagna[21]. Infine per l'età contemporanea saranno da ricordare i santuari sorti in molte località ad imitazione della grotta di Lourdes.

Su questa linea, ma con un atteggiamento più severo nei confronti delle immagini sacre, si pose nel 1740 l'arcivescovo ambrosiano Carlo Gaetano Stampa: egli notava che il popolo milanese era incline a esercizi di devozione, ma tale disponibilità a compiere azioni pie e devote, introdotte da zelo di religione, avrebbe potuto, qualora fossero mancati i controlli, degenerare «in abusi perniciosi e sommamente pericolosi». Pertanto lo Stampa volle «porre freno ad alcune profanità introdotte sotto pretesto di onorare le sacre immagini, o dipinte, o esposte sopra le pareti delle contrade, o dentro le botteghe, o case». Ma intese anche evitare la promiscuità nei pellegrinaggi e nelle devozioni:

[19] A. Foglia, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nel XVIII secolo*, in A. Caprioli - A. Rimoldi - L. Vaccaro (edd), *Diocesi di Cremona* (Storia religiosa della Lombardia, 6), Brescia 1998, pp. 236-238.

[20] M. Marcocchi, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa a Cremona in età post-tridentina*, in A. Caprioli - A. Rimoldi - L. Vaccaro (edd), *Diocesi di Cremona*, cit., pp. 191-193.

[21] A. Niero, *Per una storia della società religiosa lombarda*, cit., p. 319.

«volsi mettere riparo ad alcuni perniciosissimi disordini che succedono, o che ragionevolmente possono temersi, nel frequentarsi certi pii esercitii da uomini confusamente con donne»[22].

Insomma l'avvento dell'età dei lumi tendeva a imbrigliare le pratiche devozionali troppo zelanti e popolari, e a proporre, per parafrasare lo scritto di Ludovico Antonio Muratori, una «regolata devozione», improntata a «moderazione»[23]. Per questo lo Stampa proibì di alzare altari per esporre quadri o immagini sacre, di fare questue durante le riunioni di preghiera dinanzi alle icone venerate e di celebrare le feste dei santuari con strepiti e balli, imponendo in modo tassativo che ogni festeggiamento finisse prima di sera[24].

Tuttavia il fenomeno della devozione verso i santuari della Vergine proseguiva e anzi riprendeva vigore, dopo la lunga parentesi illuministica e napoleonica, durante il periodo romantico e per tutta l'età contemporanea, sino ai nostri giorni.

3. *Il culto santuariale dei martiri e dei protovescovi*

In rapporto al culto per i primi martiri, protagonisti dei racconti storici delle origini delle diocesi lombarde, occorre segnalare, tralasciando per ora le complesse questioni di Milano, i casi di Brescia e Bergamo, rispettivamente per Faustino e Giovita e per Alessandro. Il loro culto, legato alla presenza delle loro reliquie, capaci di provocare innumerevoli miracoli e di attrarre folle di pellegrini, è già testimoniato dalla tarda età longobarda e le loro tombe, o tumuli, erano meta nel medesimo periodo di pellegrinaggi di fedeli diocesani e di devoti provenienti anche da altre regioni[25].

22 Carlo Gaetano Stampa, *De cultu sacrarum imaginum*, cit., coll. 1597-1602.

23 O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, cit., p. 199.

24 Carlo Gaetano Stampa, *De cultu sacrarum imaginum*, cit., coll. 1602-1604.

25 Nel caso del culto di sant'Alessandro di Bergamo, già testimoniato nella pergamena del gasindio Taido del 774, rinvio al lavoro di L. Chiodi, *L'antica*

Si pensi ad esempio a quel particolare pellegrino che fu agli inizi del VI secolo il vescovo di Pavia, Ennodio, che ci ha lasciato uno scritto, dal titolo *Itinerarium Brigantionis castelli*, in cui sono contenute brevi annotazioni su di un suo viaggio a Besançon, fatto nel 510, e sui *limina sanctorum*, o luoghi di culto dei martiri, da lui visitati con religiosa pietà. Egli ricorda la Sesia e Eusebio di Vercelli, la Dora e i martiri torinesi Avventore, Solutore e Ottavio e altri testimoni della fede presenti nella Gallia meridionale[26].

Importante per il nostro discorso sui santuari lombardi dei martiri risulta inoltre in un'altra opera di Ennodio, *De vita beati Antonii*, l'accenno alla tomba del martire Fedele, ubicata sulle sponde del Lario, ove si era già sviluppata una devozione santuariale[27]. Il ricordo della sepoltura si perse durante l'età longobarda, ma rimase il culto per il martire, testimoniato dall'esistenza di un monastero a lui dedicato nelle vicinanze del tumulo sul lago di Mezzola in territorio di Samolaco, attribuito al vescovo lariano Leone nell'824 da Lotario[28]. Nel giugno 964, con l'inizio della dominazione ottoniana in Italia settentrionale,

basilica di Sant'Alessandro e le mura di Bergamo, in *Le mura di Bergamo*, Bergamo 1977, pp. 319-322, ora riedito in *«Exiteflores inclyti». Antologia alessandrina. Testimonianze a Sant'Alessandro dalle «Passiones» ai nostri giorni*, Bergamo 1998, pp. 162-166; il documento è edito in M. CORTESI (ed), *Le pergamene degli Archivi di Bergamo (740-1000)*, Bergamo 1988, pp. 323-326; inoltre L. PAGANI (ed), *Bergamo e Sant'Alessandro: storia, culto, luoghi*, Bergamo 1999. Per Brescia rimando a M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Ramperto, vescovo di Brescia (secolo IX) e la «Historia de Translatione beati Filastrii»*, in «Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana», V, 1975, pp. 48-140.

26 ENNODI *Itinerarium Brigantionis castelli*, in *Opera*, ed. F. VOGEL, in MGH, *Auctores antiquissimi*, VII, Berolini 1885, n. 245, pp. 193-194; sul viaggio cfr. G. BARDY, *Saint Ennodius de Pavie*, in J.-R. PALANQUE (ed), *Le christianisme et l'Occident barbare*, Paris 1945, pp. 229-264; S. GAVINELLI, *Nuovi testimoni della «Vita sancti Gaudentii»*, in «Novarien», XXVIII, 1998-1999, pp. 15-32, in particolare p. 16.

27 ENNODI *De vita beati Antonii*, in *Opera*, cit., n. 240, p. 187: «elegit secessum haud procul a beati martyris Fidelis sepulchro, ubi Larius Ionii marmoris minas deponit».

28 P. PENSA, *Dall'età carolingia all'affermarsi delle signorie*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Diocesi di Como* (Storia religiosa della Lombardia, 4), Brescia 1986, pp. 50-51.

il vescovo di Como, Valdone, operò una *inventio* e una *translatio* delle reliquie di Fedele da Samolaco, ove riposavano, alla chiesa di Sant'Eufemia, a Como, con il concorso dei suoi fedeli che ottennero molte grazie e miracoli[29]. Il culto si diffuse talmente sia in città, sia nella diocesi, che nel 1120 fu edificata la nuova basilica del patrono.

Uguali osservazioni possono essere fatte, come si è già visto, per sant'Alessandro di Bergamo e per i santi Faustino e Giovita di Brescia. Un discorso a parte merita invece il caso tardivo della devozione per san Pantaleone a Crema, in quanto si tratta della ripresa di un culto orientale paleocristiano, presente in luogo forse per merito dei benedettini cassinesi del cenobio di San Benedetto, e diffusosi in seguito nella città al momento della peste del 1361[30]. La devozione fu costantemente incrementata, soprattutto nella seconda metà del Quattrocento e nel primo Cinquecento, con processioni alle quali dovevano intervenire tutti i magistrati cittadini e le rappresentanze dei paratici degli artigiani. Insomma attorno al santo si creava lentamente una religione civica, potenziata dalla richiesta nel 1485 della reliquia del braccio ai padri agostiniani, radunati a Brescia per effettuare il capitolo generale. L'anno successivo i canonici della pieve ritrovarono sotto il loro altare maggiore le ossa del capo del martire, che furono subito poste in una testa d'argento[31]. Infine, nei *Municipalia Cremae* del 1537, Pantaleone apparve come protettore del comune cittadino e tale onore, dopo la creazione

[29] PRIMO LUIGI TATTI, *Annali sacri della città di Como*, I, Como 1663, pp. 76-78; P. PENSA, *Dall'età carolingia all'affermarsi delle signorie*, cit., pp. 50-51.

[30] G. DEGLI AGOSTI, *Il cristianesimo nel territorio fino al secolo XII*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Diocesi di Crema* (Storia religiosa della Lombardia, 5), Brescia 1986, pp. 36-37, n. 59, e soprattutto G. DEGLI AGOSTI, *San Pantaleone medico e martire*, Crema 1983.

[31] I. LASAGNI, *Aspetti di vita religiosa nel Cremasco fra Quattrocento e Cinquecento*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Diocesi di Crema*, cit., pp. 203-204; con riferimento a V. BARBATI, *Il patrocinio ed il culto in Crema di san Pantaleone martire. Memoria inedita*, Crema 1876; inoltre M. LUNGHI, *Frammenti di vita religiosa popolare nel culto dei santi a Crema*, in GRUPPO ANTROPOLOGICO CREMASCO (ed), *I santi nel Cremasco*, Crema 1989, pp. 8-10.

della diocesi nel 1580, si estese alla Chiesa cremasca, anche se il suo nome non figurava nella bolla di erezione[32].

Un altro tipo di culto santuariale, che comportava nei giorni delle festività grande concorso di popolo, miracoli e processioni, fu quello dei santi vescovi fondatori di diocesi, oppure di figure rilevanti di pastori delle primitive chiese diocesane. Tali culti hanno avuto inizio, come di recente è stato dimostrato per la diocesi di Novara in modo ineccepibile, durante i primi anni dell'VIII secolo, sotto il regno di Liutprando e dei suoi successori e in ogni caso avanti l'età carolingia, che li recepì e li potenziò[33]. Si possono illustrare alcuni esempi lombardi soprattutto per Ambrogio a Milano e per Abondio a Como; sull'importanza di quest'ultimo ci si soffermerà in breve mentre si lascerà ai diretti interessati la vicenda di Ambrogio, già ben illustrata in numerose opere storiche[34].

Abondio fu vescovo di Como alla metà del V secolo e fu in stretti rapporti con papa Leone Magno, che lo inviò in Oriente presso il *basileus* Teodosio II per combattere la dottrina di Nestorio. Nel 450 guidò il sinodo di Costantinopoli, durante il quale si accordò con i metropoliti orientali, in modo da stringere una forte alleanza teologico-ecclesiale tra il papa romano e i patriarchi bizantini, in preparazione del concilio ecumenico di Calcedonia, tenutosi nel 451. Ma prima di quest'ultimo sinodo Abondio, di ritorno da Bisanzio, partecipò, sempre nel 450, al concilio provinciale di Milano, in cui i vescovi padani aderirono alle tesi teologiche di Leone Magno[35]. Di ritorno dal concilio di

[32] G. DEGLI AGOSTI, *Il cristianesimo nel territorio fino al secolo XII*, cit., p. 37.

[33] S. GAVINELLI, *Nuovi testimoni della «Vita sancti Gaudentii»*, cit., pp. 18-27.

[34] P. TOMEA, *Ambrogio e i suoi fratelli. Note di agiografia milanese altomedievale*, in «Filologia mediolatina», V, 1998, pp. 149-186, e l'ampia bibliografia ivi citata.

[35] P. GINI, *Le origini del cristianesimo in Como (secoli IV-VI)*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Diocesi di Como*, cit., pp. 24-25; S. MOCHI ONORY, *Vescovi e città (secoli IV-VI)*, Bologna 1953; P. GINI, *Sant'Abondio vescovo e patrono di Como*, in *Sant'Abondio: lo spazio e il tempo*, Como 1984, pp. 5-9.

Calcedonia fondò sull'isola Comacina la chiesa di Sant'Eufemia, ove sovente si ritirava in preghiera. Alla sua morte, da collocare o nel 462 o nel 473, fu sepolto nella basilica dedicata agli Apostoli, ubicata fuori le mura della città di Como[36]. In un precetto di Ludovico il Pio dell'818 si parla già della sua santità e della legittimità del culto a lui tributato, poiché l'antica basilica degli Apostoli, ove era attivo un collegio canonicale, era denominata di Sant'Abondio[37]. Nel 1013 il vescovo Alberico pensò di rilanciare in modo duraturo la devozione, che si stava affievolendo, per l'importante figura del pastore; pertanto volle che fosse fondato un monastero dedicato ad Abondio e che si edificasse sulla sua tomba una nuova chiesa[38]. La definitiva sanzione papale della santità e della legittimità del culto si ebbe solo il 3 giugno 1095, quando Urbano II, dopo la visita al complesso santuariale di Abondio e la consacrazione della nuova basilica, promulgò una solenne indulgenza per tutti i visitatori e i pellegrini[39].

Casi simili, anche se il loro sviluppo risulta più tardo, si ritrovano in altre diocesi lombarde e soprattutto a Pavia con san Teodoro. Teodoro fu vescovo di Pavia probabilmente tra il 740 e un anno tra il 756 e il 769; egli fu in rapporto epistolare con papa Zaccaria, a cui sottopose due quesiti canonistico-pastorali relativi al sacramento del matrimonio, ricevendone un'ampia risposta, nella quale si ribadiva che i Longobardi erano tenuti al rispetto delle tradizioni canoniche in quanto avevano ricevuto la fede da lungo tempo. Nel 743 Teodoro ospitò in città papa Zaccaria, deciso a chiedere a Liutprando la restituzione delle terre dell'Esarcato. Dopo la morte del re longobardo e la successiva elezione di Astolfo, Teodoro, rimasto fedele alla sua città, visse nel 754 e nel 756 i due assedi del re franco Pipino, risoltisi con la capitolazione della città. Alla sua morte fu sepolto

[36] P. Gini - L. Balzaretti, *La basilica di Sant'Abondio in Como*, Milano 1966.

[37] P. Pensa, *Dall'età carolingia all'affermarsi delle signorie*, cit., p. 77.

[38] *Ibidem*, p. 79; con riferimento anche ad un precetto di Enrico II del 2 settembre 1013.

[39] *Ibidem*, pp. 55, 169-170.

nella chiesa di Sant'Agnese, di cui sarebbe stato ministro prima dell'elezione episcopale e di cui avrebbe favorito l'edificazione[40]. La fama della sua santità crebbe ben presto, tanto che prima della metà dell'XI secolo era già diffusa nel «regnum Langobardorum» la leggenda riportata dalla *Cronaca di Novalesa* (III, 14), secondo la quale, con un notevole anacronismo, il vescovo avrebbe difeso la città dall'assedio di Carlo Magno, impedendogli l'ingresso sinché fosse rimasto in vita. L'anonimo monaco di Novalesa scrisse:

«Giunse a Pavia, dove in quel tempo reggeva l'episcopato il santo vescovo Teodoro, per i cui meriti era stato negato a Carlo dal volere del cielo d'impadronirsi di quella città finché il vescovo vivesse col corpo»[41].

Tale racconto leggendario, unito all'espressione «sanctus episcopus», favorì nel XII secolo il cambiamento della dedicazione della antica chiesa di Sant'Agnese, che si denominò dal vescovo ivi sepolto. Nel XIV secolo Opicino de Canistris aveva ravvivato la leggenda dell'azione protettrice del vescovo contro l'esercito assediante di Carlo Magno e pertanto Teodoro fu invocato negli *Statuti criminali* del 1393 con san Siro e sant'Agostino come terzo «defensor civitatis»[42]. Ad aumentare la sua fama contribuirono

[40] V. LANZANI, *L'età longobarda (570-774)*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Diocesi di Pavia* (Storia religiosa della Lombardia, 11), Brescia 1995, pp. 75-80.

[41] G.C. ALESSIO (ed), *Cronaca di Novalesa*, Torino 1982, pp. 156-157, n. 5; il curatore fornisce per l'episcopato di Teodoro le date 785-791, in quanto si fonda sugli scritti errati di F. GIANANI, *San Teodoro, vescovo di Pavia*, Pavia 1961, pp. 5-7, ma anche la citazione è errata, poiché nel 1961 il Gianani pubblicò il volume *Basilica di San Teodoro in Pavia. Le due antiche vedute della città dopo la scoperta dell'agosto 1956*, e ritiene che sia suo un epitaffio, oggi riferito al vescovo Pietro II. La questione dell'epitaffio va rivista alla luce di quanto scrive L. BOFFO, *La Chiesa di Pavia langobardica: epigrafia cristiana dei secoli VII e VIII*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Diocesi di Pavia*, cit., pp. 85-111, in particolare pp. 108-109; inoltre D.A. BULLOUGH, *I vescovi di Pavia nei secoli ottavo e nono: fonti e cronologia*, in *Pavia capitale di regno*, Atti del IV convegno internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Pavia, Scaldasole, Monza, Bobbio 10-14 settembre 1967, Spoleto 1969, pp. 317-328; e M.P. BILLANOVICH, *San Siro. Falsificazioni, mito, storia*, in «Italia Medioevale e Umanistica», XXIX, 1986, pp. 42-44.

[42] F. GIANANI, *Opicino de Canistris. L'«Anonimo Ticinese» e la sua descrizione di Pavia (Codice Vaticano Palatino Latino 1933)*, Pavia 1976², pp. 180-181; A.

anche i paratici dei barcaioli e dei pescatori, giacché la chiesa era ubicata nelle immediate vicinanze della darsena: essi già alla fine del XII secolo diffusero in città e nel contado il suo culto ed accentuarono la devozione per le reliquie. Intanto agli inizi del Quattrocento era approntata una statua che lo raffigurava nell'atto di reggere la città e il suo nome era scritto con quello degli altri due patroni sulla porta Marenga[43]. Infine con i primissimi anni del Cinquecento Bernardino Lanzani affrescò la chiesa omonima con il ciclo della vita del vescovo nella funzione di «defensor» della sua Chiesa e del suo popolo[44].

ZAMBARBIERI, *«Demonstratione de fede et devotione»: immagini della religiosità pavese tra XIII e XV secolo*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Diocesi di Pavia*, cit., p. 197.

43 A. ZAMBARBIERI, *«Demonstratione de fede et devotione»*, cit., p. 197.

44 X. TOSCANI, *La Chiesa di Pavia in età moderna*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (edd), *Diocesi di Pavia*, cit., p. 280; tuttavia per lo sviluppo del culto sono indispensabili C. PRELINI, *Note storiche descrittive sull'antica basilica di San Teodoro in Pavia*, in *L'Almanacco sacro pavese per l'anno 1881*, Pavia 1881; nonché F. GIANANI, *San Teodoro, vescovo di Pavia*, cit.; dello stesso autore, *Basilica di San Teodoro in Pavia*, cit.

Note per una storia dei santuari sudtirolesi

di *Leo Andergassen*

Come l'antica diocesi trentina (che sino al 1964 comprendeva tutta la valle dell'Adige, esclusa la val Venosta), così il territorio dell'odierna diocesi di Bolzano-Bressanone non fu solamente terra di transito sulle grandi vie del pellegrinaggio medievale, ma fu essa stessa importante centro di religiosità, caratterizzata da luoghi di culto e santuari, fino ai nostri giorni meta di una grande moltitudine di devoti pellegrini.

Diversi ospizi testimoniano ancora il passaggio di numerosi pellegrini diretti in Terra Santa, a Roma o a Compostella[1]. Le copie architettoniche del Sacro Sepolcro, che si conservano in diversi luoghi a memoria del pellegrinaggio, sono ancora oggi testimoni evidenti dell'enorme significato e della diffusione del pellegrinaggio nel medioevo[2]. Le chiese memoriali di Novacella, Vipiteno, Bressanone, San Giorgio presso Scena o San Leonardo a Pianizza di Sotto presso Caldaro, con la loro struttura a pianta centrale e spesso anche ottagonale, sono un documento visibile e concreto[3].

Diverse chiese dedicate a San Giacomo fiancheggiano la strada verso Compostella[4]. In due casi si sono conservate anche al-

[1] L. ANDERGASSEN, *Homo viator. Der Pilger im Bild*, in *Pässe, Übergänge, Hospize. Südtirol am Schnittpunkt der Alpentransversalen in Geschichte und Gegenwart*, Lana 1999, pp. 183-220.

[2] E.A. STEINMAIR, *Heiliggrab-Denkmäler in Südtirol. Ursprung, Geschichte, Zusammenhänge*, Brixen 1993.

[3] I. DOLLINGER, *Zentralbauten in Tirol*, Innsbruck 1975; K. GRUBER, *Sakrale Rundbauten des Mittelalters in Südtirol*, in «Der Schlern», 68, 1994, pp. 627-664.

[4] K. GRUBER, *Südtiroler Heiligenhimmel*, Bozen 1991, pp. 73 s.

lusioni iconografiche: San Giacomo a Termeno e San Giacomo alla Mara presso Bressanone narrano nei loro cicli affrescati il miracolo delle galline, che si trova pure sulla via Francigena in Toscana e in Umbria (leggenda di santo Domingo).

1. *Dalla tarda antichità all'alto medioevo*

Uno dei primi santuari dell'area altoatesina sorse dopo la morte del vescovo Ingenuino a Sabiona, che, situato su uno sperone roccioso sopra Chiusa nella valle dell'Isarco, rimane l'antico centro della diocesi di Bressanone. Nel corso degli scavi eseguiti all'inizio degli anni Ottanta si trovò la tomba di uno dei primi vescovi di Sabiona, venerato dopo la sua morte come beato[5]. La chiesa di Santa Croce a Sabiona, una delle più antiche della diocesi di Bressanone, è ancor oggi meta ogni tre anni di pellegrinaggi provenienti dalle valli ladine.

Diverse chiese della zona hanno conservato le loro reliquie dal primo medioevo fino ad oggi. Nel corso dell'VIII secolo vennero trasferite da Roma a Termeno le reliquie dei santi Quirico e Giulitta[6]. Attorno al 768 giunsero da Roma le reliquie di san Candido nella località omonima, dove fu fondato il convento benedettino[7]. Anche le reliquie di san Quirino, che furono portate dalla chiesa di San Bartolomeo all'isola Tiberina, fecero sosta nella conca di Bolzano, dove sorse più tardi una chiesa dedicata al santo[8]. Le reliquie di san Cassiano, patrono della diocesi di Bressanone, trasferite da

[5] V. BIERBRAUER - H. NOTHDURFTER, *Die Ausgrabungen im spätantikfrühmittelalterlichen Bischofssitz Sabiona-Säben*, in «Der Schlern», 62, 1988, pp. 243-300.

[6] K. ATZ - A. SCHATZ, *Der deutsche Anteil des Bistums Trient*, II, Bozen 1905; R. ZWERGER, *Sakrale Kunst und Kirchengeschichte von Tramin*, Bozen 1992.

[7] E. KÜHEBACHER, *Die Hofmark Innichen*, San Candido 1969.

[8] M. ZENDER, *Die Verehrung des hl. Quirinus in Kirche und Volk*, Neuss 1967; J. WEISSENSTEINER, *Tegernsee, die Bayern und Österreich. Studien zu Tegernseer Geschichtsquellen und der bayerischen Stammessage. Mit einer Edition der Passio secunda s. Quirini*, Wien 1983.

Imola a Sabiona, offrirono lo spunto per la leggenda di san Cassiano vescovo di Sabiona[9]. La tradizione leggendaria non trascura il fatto storico ma lo rende più leggibile. Gli affreschi nella basilica di Tegernsee in Baviera si riferiscono alla leggenda di san Quirino. I reliquiari sono testimonianza della venerazione dei santi. Pochi anni fa è stato trovato un reliquiario del VI secolo nella chiesa posta presso Castel Tirolo[10]. Nei presbiteri di San Pietro in Castelvecchio presso Caldaro e di San Pietro a Quarazze presso Merano sono venute alla luce antiche sepolture con reliquie[11]. Nei pressi di Bolzano è esistito fino alla fine del Settecento il santuario dei Santi Cosma e Damiano, fondato nel VI secolo in un luogo decentrato rispetto alla sede comunitaria[12]. La tradizione di questo culto non fu mai interrotta; la storia del santuario è ricostruibile grazie agli scavi archeologici e, dal tardo XII secolo, alle fonti scritte. In questo santuario si conservò a lungo un'antica pratica di culto, legata ad antiche forme di superstizione, come l'"olio santo' preso da una pozzanghera.

Sopravvivenze di culti tardo-antichi si possono intravedere in alcuni santuari di alta montagna, negli *Höhenheiligtümer*, talvolta sovrapposti a strutture di culto pagano[13]. La chiesetta di San Silvestro sopra San Candido ha conservato il cosiddetto

[9] A. SPARBER, *Aus der Geschichte der Verehrung des hl. Kassian von Imola*, in «Cultura atesina», VI, 1952, pp. 137 s.; M. BLESS-GRABHER, *Cassian von Imola. Die Legende eines Lehrers und Märtyrers und ihre Entwicklung von der Spätantike bis zur Neuzeit*, Berna 1978; L. ANDERGASSEN, *Vom ludi magisterum episcopus. Zur Ikonographie des Cassian von Imola*, in «Der Schlern», 74, 2000, pp. 358-403.

[10] L. DAL RÌ, *Testimonianze di edifici sacri di epoca carolingia e ottoniana nell'Alta Valle dell'Adige. Gli scavi di Castel Tirolo*, in «Hortus Artium Medioevalium. Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Age», 3, 1997, pp. 81-100.

[11] R. LUNZ, *St. Peter in Gratsch, Frühmittelalterliche Stuckornamente von St. Peter bei Meran* (Archäologisch-historische Forschungen in Tirol. Beiheft 1), Calliano 1978.

[12] *St. Cosmas und Damian in Siebeneich*, in «Der Schlern», 67, 1993, pp. 5-191.

[13] K. GOLLOB, *Vorchristliches Gedankengut in der romanischen Sakralbaukunst Südtirols*, tesi di laurea, Innsbruck 1983.

Schliefstein, una caverna costruita di sassi: passando tra i blocchi si ottiene l'assoluzione dai propri peccati. La leggenda narra che un imperatore cristiano abbia eretto la chiesetta, mettendo in fuga i pagani. Questo santuario locale, frequentato dalla popolazione contadina, fu soppresso come tanti altri dall'imperatore Giuseppe II.

2. *Pellegrinaggio locale nel tardo medioevo*

Il pellegrinaggio nel medioevo è fortemente legato al culto dei santi e delle immagini sacre. Per quanto riguarda, ad esempio, la Madonna tardo romanica della parrocchiale di Bolzano, alla quale in età tardo barocca fu dedicata una cappella, le fonti archivistiche danno notizia delle pratiche di culto nel tardo Quattrocento[14]. La stessa considerazione vale per il gruppo ligneo di San Candido, che dall'epoca barocca fino ad oggi è stato oggetto di grande devozione e frequentato da numerosi pellegrini. Annualmente veniva portato lungo le vie della cittadina in processione e la leggenda vuole che il Crocefisso abbia sudato sangue in occasione di incendi[15].

Una critica al pellegrinaggio tardo-medievale è contenuta in una citazione tratta dalla *Imitatio Christi* di Thomas a Kempis: «qui multum peregrinantur raro sacrificantur». Nicolò Cusano, vescovo di Bressanone tra il 1450 e il 1464, cercò di regolamentare il pellegrinaggio locale. Consentì ai pellegrini di visitare in diocesi un solo santuario, il duomo di Bressanone, mentre fuori diocesi permise loro di recarsi in pellegrinaggio a Santiago, a Roma e in Terra Santa[16]. Il duomo di Bressanone però non fu mai una meta importante per i pellegrini[17]. L'af-

[14] L. ANDERGASSEN, *Der Bozner Domschatz*, in «Der Schlern», 69, 1995, pp. 540-561.

[15] E. KÜHEBACHER, *Kirche und Museum des Stiftes Innichen*, Bozen 1993.

[16] N. GRASS, *Cusanus und das Volkstum der Berge*, Innsbruck 1972, p. 52.

[17] K. WOLFSGRUBER, *Heiltümer im Brixner Dom*, in *Heiltum und Wallfahrt. Praemanstratenserstift Wilten und Benediktinenarbeit St. Georgenberg-Fiecht, 11 Juni bis 9. Oktober 1988*, Catalogo della mostra, Innsbruck 1988, pp. 82-85.

flusso era diretto, come è stato detto, verso la culla della diocesi, il Sacro Monte di Sabiona.

La maggior parte dei santuari mariani ha la propria origine nel tardo medioevo[18]. La donazione per la celebrazione di una messa ogni sabato nella chiesa di Santa Maria presso Dobbiaco in val Pusteria, documentata nel 1340, non è però una prova dell'esistenza di un santuario: le messe in onore della Vergine celebrate al sabato sono un fatto generale. Nella chiesetta di Santa Maria si festeggiavano tutte le feste mariane della parrocchia di Dobbiaco. In questa pratica si può vedere il residuo di una *statio* (*Stationsgottesdienst*). L'oggetto di culto, un gruppo ligneo del tardo Quattrocento, raffigurante la *compassio Mariae* (il compianto di Cristo), divenne la meta di un pellegrinaggio locale. Nel 1730 l'afflusso dei fedeli indusse ad ampliare la chiesa[19].

Anche la Madonna di Senales, una piccola statua in terracotta tardo-romanica eseguita intorno al 1300, attirò in età barocca un culto locale. La prima menzione della chiesa dedicata alla Madonna (1312) non può però essere presa come prova dell'esistenza di un santuario. Le origini del culto sono descritte in una narrazione dai contenuti simili ad altre leggende di fondazione. La statuetta della Madonna sarebbe stata trovata da due pellegrini al ritorno da un cammino verso Gerusalemme sul tronco di un albero. Dopo essere stata collocata in un maso la statuetta della Madonna sarebbe sparita (anche questo motivo si ripete spesso). La leggenda narra del ritardo nella costruzione della chiesa, del ferimento di alcuni lavoratori e degli uccelli che portavano trucioli macchiati di sangue sulla collina dove sorge la chiesa.

Il caso speciale del santuario alla Dolorosa di Rifiano è documentato da una piccola cappella rettangolare, detta anche del cimitero, dove fu collocato l'oggetto di culto nel 1415. Gli affreschi della cappella, eseguiti da Maestro Venceslao, riflettono l'esistenza del culto mariano; le scene della passione

[18] I. DOLLINGER, *Tiroler Wallfahrtsbuch*, Innsbruck - Bozen 1982.

[19] J. WEINGARTNER, *Die Kunstdenkmäler Südtirols*, I, Wien 1923.

di Cristo e l'invenzione della Santa Croce documentano il culto alla Dolorosa, una terracotta risalente all'inizio del Quattrocento[20]. La cappella di Rifiano è per la diocesi di Bolzano-Bressanone l'esempio di un luogo di culto tardo-medievale nel quale nulla è cambiato tranne l'oggetto di culto, che fu trasferito nel 1749 nella chiesa adiacente. La leggenda narra il ritrovamento del simulacro su una collina situata nelle vicinanze del paese, dove scavi archeologici pochi anni fa individuarono un abitato dell'età del bronzo.

L'oggetto di culto della Madonna di Senales è la Madonna con il Bambino risalente al 1440. La scultura della Madonna di Trens nella valle dell'Isarco, invece, è del 1470[21]. Anche il pellegrinaggio risale al XV secolo ed è documentato da una *Mirakeltafel*, una tavola raffigurante diversi miracoli.

3. *Santuari della Controriforma cattolica*

Il santuario di Pietralba dà inizio a una lunga catena di santuari mariani sorti per effetto della riforma cattolica[22]. Nel 1553, mentre il concilio di Trento era in corso, un contadino di Weizenstein (Sasso grano) di nome Leonardo stava costruendo una cappella votiva, allorché trovò una statuetta della Pietà. Verso la metà del XVII secolo venne costruita l'attuale chiesa e nel 1718 la cura d'anime fu assegnata all'ordine dei Servi di Maria[23].

[20] N. RASMO, *Note sui rapporti fra Verona e l'Alto Adige nella pittura del tardo Trecento*, in «Cultura atesina», VI, 1952, pp. 57-82; dello stesso autore, *Venceslao da Trento e Venceslao da Merano*, in «Cultura atesina», XI, 1957, pp. 21-34; M. THALER, *Kirchenführer von Riffian*, Meran 1979.

[21] K. GRUBER, *Maria Trens, ein Wallfahrtsbüchlein*, Bozen 1986.

[22] P. STÜRZ, *Maria Weißenstein als Wallfahrtsmittelpunkt in Südtirol* (Europäische Hochschulschriften, 19. Folge, 16), Bern - Frankfurt a.M. - Las Vegas 1981.

[23] Cfr. i contributi di N. RASMO, *Contributi alla storia del Santuario di Pietralba nel quarto centenario della sua fondazione (1553-1953)*, in «Cultura atesina», VI, 1952, pp. 154-160; *Il santuario di Pietralba. Nuovi contributi alla sua storia costruttiva*, *ibidem*, VIII, 1954, pp. 51-78.

Nei secoli XVII e XVIII sorsero diversi santuari a carattere locale. Tracce di sangue trovate su una tavola raffigurante una Dolorosa copiata dal Sassoferrato davano origine, nel 1733, al piccolo santuario di San Nicolò a Caldaro[24]. Ad Appiano si venera dagli anni Quaranta del Settecento una copia della Madonna di valle Vigezzo (Maria Steinwurf)[25]. Le numerose copie della *Maria Auxiliatrix* di Lucas Cranach, conservata dal 1650 nel duomo di Innsbruck, rivestono enorme importanza per i culti mariani locali[26]. Diversi santuari ne riportano l'immagine: così la chiesetta di Maria Saal al Renon, dove il *Cranachbild* fu trasferito da una stalla, la cappella o la chiesa di San Giovanni Nepomuceno a Lana, la chiesa di Zinga a Bressanone, le chiesette di Siusi, Castelrotto (nel campanile), Selva Gardena e Castel Gandegg ad Appiano. Le copie si trovano sia sulle facciate dei palazzi sia su quelle dei masi[27]. Questo nuovo culto mariano richiede un piccolo santuario nel proprio ambito territoriale.

Sono proprio questi santuari di piccole dimensioni e di interesse locale a suscitare la pietà popolare. In molti casi il numero delle tavole votive esistenti nelle piccole cappelle può superare il numero di quelle che si trovano nei santuari di importanza regionale.

Diversi santuari, spesso in montagna, venerano dal XVII secolo in poi la Santa Croce. Un pastore scolpì nel 1618 il Crocifisso

[24] A. GRUBER, *Frömmigkeit und Spielkultur*, in *Kirche in Kaltern. Geschichte, Kult und Kunst; in Erinnerung an den Bau der Pfarrkirche vor 200 Jahren*, Kaltern 1992, pp. 241-244.

[25] L. KRETZENBACHER, *«Maria Steinwurf» zu St. Michael in Eppan. Ein Gnadenbild aus Piemont in Südtiroler Kultnachfolge*, in «Der Schlern», 66, 1992, pp. 673-680.

[26] C. THALER, *Das Gnadenbild Maria Hilf in Lana*, in «St. Antoniusblatt», 1949, pp. 99-105; W. HARTINGER, *Mariahilf ob Passau. Volkskundliche Untersuchungen der Passauer Wallfahrt und der Mariahilf-Verehrung im deutschsprachigen Raum*, Passau 1985; *Maria-Hilf. Ein Cranach-Bild und seine Wirkung*, Würzburg 1994; R. GRÖBER, *Maria Hilf ein deutsches Wallfahrtsbild in Südtirol*, in «Der Schlern», 70, 1996, pp. 259-273; *Lana Sakral*, Lana 1997, pp. 197-202.

[27] N. GIATTI, *Maria im Bild an Südtiroler Höfen*, Calliano 1990.

di Prato allo Stelvio[28]. Nascono i piccoli santuari di Lazfons, Pozza in val Sarentino e San Lorenzo di Sebato (Fronwies)[29]. La chiesa di Santa Croce a Sabiona fu totalmente restaurata attorno al 1680[30].

Nel XIX secolo ha origine il santuario della Madonna di Lourdes a Lasa in val Venosta, anch'esso di importanza locale[31]. Nella prima metà del XX secolo nascono moltissime cappelle di Lourdes: questo 'culto mondiale' definisce in gran parte la devozione mariana fino ai nostri giorni.

28 C.Th. MÜLLER, *Gotische Plastik in Tirol*, Bozen 1976.

29 K. GRUBER - H. GRIESSMAIR, *Südtiroler Wallfahrten*, Bozen 1989, pp. 22 s.; L. ANDERGASSEN, *Sarntaler Kirchenkunst*, Lana 1995, pp. 201 s.

30 S. MOSER, *Säben*, Bozen 1992, pp. 100 s.

31 *Die Kirche Maria Lourdes in Laas-Vinschgau. Eine Chronik*, Bozen 1995.

Dal luogo di devozione al santuario

Per una storia dei santuari trentini

di *Emanuele Curzel*

Le rassegne di carattere devozionale, turistico o culturale sui santuari della diocesi trentina, anche quando serie e documentate[1], sono più attente alla descrizione della situazione presente che alla ricostruzione dell'evoluzione storica. Questo contributo intende dunque essere un primo schema di lettura diacronica delle vicende connesse con i santuari trentini.

1. *La tarda antichità e l'alto medioevo*

Il primo luogo dell'area trentina nel quale si sviluppò un culto speciale sorse in seguito al martirio dei tre missionari Sisinio, Martirio ed Alessandro, uccisi in Anaunia nel 397. Il vescovo

Ringrazio mons. Iginio Rogger, il prof. Gian Maria Varanini e il prof. Severino Vareschi per aver rivisto il testo e per le utili indicazioni; ringrazio Alberto Folgheraiter per avermi messo a disposizione in anteprima le bozze della nuova edizione del suo volume. L'articolo è dedicato a Michele, giunto tra noi mentre questa relazione veniva letta al convegno.

[1] Mi riferisco – solo per citare i testi più recenti – a A. FOLGHERAITER, *I santuari in Trentino: itinerari di devozione*, Trento 1984; L. DALLABRIDA, *Santuari mariani del Trentino*, Trento 1988; P.M. CANDEO, *I santuari mariani dell'Arcidiocesi di Trento e della diocesi di Bolzano-Bressanone: storia, arte, culto, tradizioni*, Villa del Conte (Padova) 1990; M. MAINES, *I santuari trentini tra storia e attualità* (Storia Personaggi Arte e Religione in Trentino), Trento 1993; A. FOLGHERAITER, *I Sentieri dell'Infinito. Storia dei Santuari del Trentino-Alto Adige*, Trento 1999 (nuova edizione completamente rivista del lavoro del 1984: vi si trovano i dati più recenti a riguardo dei singoli luoghi di culto). Vanno inoltre segnalati E. RENZETTI, *Luoghi di culto e forme di religiosità*, e I. ROGGER, *Il santuario di S. Romedio e S. Valentino di Ala*, entrambi in G. BELLI (ed), *Ex Voto. Tavolette votive nel Trentino*, Trento 1984, rispettivamente pp. 37-72 e pp. 73-79.

di Trento Vigilio scrisse di voler costruire una «basilica» in loro onore sul luogo del rogo che li consumò, ma portò i loro corpi a Trento e li depose in un luogo fuori dalle mura della città, dove anch'egli sarebbe stato sepolto qualche anno dopo[2]. La *Passio Sancti Vigilii*[3], testo più tardivo ma sicuramente alto-medievale, ricorda infatti l'esistenza in città, fuori della *Porta Veronensis*, di una basilica cimiteriale che ospitava i corpi santi e che era un centro di devozione di grande importanza, in un contesto in cui l'attenzione alla virtù taumaturgica delle reliquie cresceva a danno del loro valore di memoriale[4]. È invece più dubbia e priva di evidenze documentarie e archeologiche la continuità di

2 Sulle vicende di Vigilio e dei martiri d'Anaunia si rinvia a I. ROGGER, *Sisinio, Martirio e Alessandro*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XI, Roma 1968, coll. 1251-1253; dello stesso autore, *Contrasto di opinioni su un martirio singolare. Il caso di Anaunia del 29 maggio 397*, in A. QUACQUARELLI - I. ROGGER (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo* (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento, 9), Bologna 1985, pp. 135-148; E.M. SIRONI, *Dall'Oriente in Occidente: i santi Sisinio, Martirio e Alessandro martiri in Anaunia*, Sanzeno 1989; S. VARESCHI, *«Siete diventati i vicini» (Ef. 2, 13). La missione di Sisinio Martirio Alessandro in Anaunia e di Vigilio di Trento*, Trento 1996; I. ROGGER, *Inizi cristiani nella regione tridentina*, in *Storia del Trentino*, II: E. BUCHI (ed), *L'età romana*, Bologna 2000, pp. 476-524.

3 L'edizione della *Passio* a cui bisogna affidarsi è ancora quella di L. CESARINI SFORZA, *Gli Atti di S. Vigilio*, in *Per il XV centenario della morte di S. Vigilio vescovo e martire. Scritti di storia e d'arte*, Trento 1905, pp. 5-29. Si veda inoltre I. ROGGER, *Scavi e ricerche sotto la cattedrale di Trento*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», XLVI, 1967, pp. 202-206; M. FORLIN PATRUCCO, *Agiografia nel Trentino altomedioevale. La 'Passio sancti Vigilii episcopi et martyris'*, in «Atti dell'Accademia roveretana degli Agiati», serie VI, vol. 25/A, 235, 1985, pp. 155-165 (con ampia bibliografia).

4 In una prima fase – che potremmo definire tardo-antica – il santuario è prima di tutto il luogo in cui viene conservato il corpo o almeno una reliquia di un santo o di un martire, dapprima con valore memoriale e poi, in misura sempre maggiore, con valore magico. G. TABACCO, *Il cristianesimo latino altomedievale*, in M. GALLINA - G.G. MERLO - G. TABACCO, *Storia del Cristianesimo*, II: *Il medioevo*, Roma - Bari 1997, pp. 51-52, 59; le definizioni vengono però da L. ZANZI, *Metamorfosi dei pellegrinaggi dall'età medievale all'età moderna*, in L. ZANZI, *Sacri monti e dintorni. Studi sulla cultura religiosa e artistica della controriforma* (Edizioni Universitarie Jaca, 70), Milano 1990, pp. 470-471. Dalla lettura di questo testo (pp. 381-486) mi vengono anche altre suggestioni che utilizzo nelle pagine seguenti.

culto sul luogo del martirio dei tre anauniesi durante la tarda antichità e gran parte del medioevo.

Dalle altre, scarsissime, fonti documentarie alto-medievali viene invece la notizia dell'esistenza, nel *Castrum Maiense* presso Merano (allora facente parte della diocesi trentina), di un luogo dove si venerava il corpo di un «beatus confessor» di nome Valentino. Le sue reliquie, nel corso dell'VIII secolo, furono trasferite prima a Trento e quindi a Passavia[5]. Del loro passaggio sarebbero eco le numerose chiese dedicate a questo santo, poi confuso con l'omonimo martire romano, tra le quali San Valentino di Vezzano, San Valentino di Ala e San Valentino di Caldonazzo, in un passato più o meno remoto luoghi di speciale devozione[6]. Si deve aggiungere che non vi sono molte certezze a proposito della continuità di culto, nella nostra zona, tra santuari pagani e santuari cristiani. La possibilità non può essere esclusa in assoluto. Guardando però a quanto è attualmente noto dal punto di vista archeologico e documentario si deve ammettere che tale continuità sta più nelle tradizioni erudite, o nelle riflessioni generalizzanti, che nei dati accertati[7].

[5] K. KUNZE, *Valentino di Passau*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Roma 1969, coll. 890-896.

[6] Per Vezzano ci sono interessanti testimonianze archeologiche del IX secolo: P. ORSI, *Monumenti cristiani del Trentino anteriori al Mille*, in «Archivio Storico per Trieste, l'Istria e il Trentino», II, 1883, pp. 141-142. La piccola chiesa presso Caldonazzo è attestata nel 1259, ma nelle vicinanze è stato trovato un frammento di sarcofago alto-medievale: P. CHISTÉ, *Epigrafi trentine dell'età romana*, Rovereto 1971, p. 221; G. PACI, *Spigolature epigrafiche trentine*, in «Archeologia delle Alpi», I, 1993, 2, pp. 153-156. La prima notizia su Ala risale al 1329. Un elenco di altre chiese trentine dedicate a Valentino si trova in A. FOLGHERAITER, *I Sentieri dell'Infinito*, cit., p. 71.

[7] Si è già detto sopra a proposito di Sanzeno, noto luogo di culto in età romana, per il quale però non è stata ancora dimostrata una continuità tra antichità e medioevo. A San Romedio la pre-esistenza di un luogo di culto pagano è stata spesso asserita (E. RENZETTI, *Luoghi di culto*, cit., pp. 38-42), ma mai documentata (I. ROGGER, *Il santuario di San Romedio*, cit., pp. 73-74). Si veda poi l'esempio di Santa Giuliana di Fassa, chiesa-santuario posta in posizione elevata e panoramica: sul posto si rileva una frequentazione già nel IV secolo a.C., ma mancano segni di continuità tra quell'epoca e i secoli centrali del medioevo (E. CAVADA, *La chiesa di S. Giuliana a Vigo di Fassa: una stratigrafia archeologica per la storia del monumento*, in *Per padre Frumenzio*

2. *Il basso medioevo*

A partire dal XII secolo la documentazione disponibile è decisamente più abbondante. Vanno ricordate, prima di tutto, le vicende della basilica vigiliana. In essa continuarono ad essere venerate le reliquie di Vigilio, Sisinio, Martirio e Alessandro[8]; anzi, il 'deposito' venne arricchito con il confluire prima dei resti di santa Massenza, provenienti dal villaggio di Maiano (attuale Santa Massenza) e portati a Trento dal vescovo Altemanno (1124-1149)[9], poi del corpo del vescovo Adelpreto, ucciso dai suoi vassalli nel 1172 e venerato come martire[10], infine di quell'insieme di reliquie che tutt'ora fanno parte del suo tesoro[11]. In un momento imprecisato (ma precedente al XII secolo) la basilica divenne cattedrale. La trasformazione favorì la dimensione istituzionale a danno di quella devozionale, che ben presto passò in secondo piano.

Se escludiamo questo caso eccezionale e complesso, si deve osservare come la fase 'medievale' dei santuari trentini sia altrimenti caratterizzata dalla commistione tra mete di pellegri-

Ghetta o.f.m.: scritti di storia e cultura ladina, trentina, tirolese ..., Trento 1991, pp. 151-188).

8 Anche nel diploma di Corrado II con il quale venivano ceduti al vescovo di Trento i diritti comitali (1027), la chiesa di Trento viene ricordata come quella in cui riposano questi quattro corpi santi: H. BRESSLAU, *Die Urkunden Konrads II. Mit Nachträgen zu den Urkunden Heinrichs II.* (MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, 4, Hannover - Leipzig 1909, pp. 143-144, n. 101).

9 I. ROGGER, *Massenzia di Trento*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IX, Roma 1967, coll. 6-7; dello stesso autore, *Cronotassi dei vescovi di Trento fino al 1336*, in I. ROGGER (ed), *Testimonia chronographica ex codicibus liturgicis* (Monumenta liturgica Ecclesiae Tridentinae saeculo XIII antiquiora, 1), Trento 1983, p. 63.

10 Cfr. I. ROGGER, *Vita, morte e miracoli del beato Adelpreto (1156-1172) nella narrazione dell'agiografo Bartolomeo da Trento*, e I. ROGGER - C. CORRAIN, *Ricognizione e ricollocazione dei resti del beato Adelpreto*, entrambi in «Studi Trentini di Scienze Storiche», LVI, 1977, rispettivamente pp. 331-384 e pp. 385-395; I. ROGGER, *Cronotassi*, cit., pp. 68-69.

11 E. CASTELNUOVO (ed), *Ori e argenti dei santi. Il tesoro del duomo di Trento*, Trento 1991.

naggio, eremi, cenobi e luoghi di ospitalità, tanto da rendere difficile se non impossibile una distinzione rigida tra le diverse tipologie. Il pellegrino medievale è alla ricerca di un contatto con la divinità, che è possibile là dove essa ha posto i propri rappresentanti carismatici (vivi o morti che siano) o dove la sua potenza si è manifestata; e in questa ricerca non si fa spaventare dalle difficoltà del viaggio, pur avendo sempre bisogno di ospitalità e riparo. Si trattava quasi sempre di luoghi decentrati rispetto alle sedi comunitarie, tanto che si può dire che nella dialettica tra essi e san Vigilio si riproduca la nota polarità tra «centrality» e «remoteness»[12]. È possibile fare qualche esemplificazione.

Il santuario medievale trentino più importante è sicuramente quello di San Romedio, posto su uno sperone roccioso in una valle appartata dell'Anaunia, divenuto intorno all'anno Mille residenza del celebre eremita e poi frequentato luogo di pellegrinaggio: i vescovi di Trento si dimostrarono generosi con esso già alla fine dell'XI secolo[13]. Casi simili a questo, in cui l'eremo diviene meta di pellegrinaggio, sono probabilmente (in scala ridotta) quelli di San Colombano di Trambileno, di San Biagio di Romallo e di San Paolo di Ceniga[14]. Reciprocamente, e con maggiore evidenza nella fase successiva, saranno invece i santuari a venire custoditi dagli eremiti, uomini che si votavano alla difesa della sacralità del luogo[15]. A proposito della connessione tra 'santuari' e fondazioni ospitaliere vanno invece ricordati i casi di Madonna di Campiglio, di San Martino di Castrozza e della Madonna di Senale (oggi nella diocesi di

[12] I termini sono quelli usati da M.L. NOLAN, *Shrine Locations: Ideals and Realities in Continental Europe*, in S. BOESCH GAJANO - L. SCARAFFIA (edd), *Luoghi sacri e spazio della santità* (Sacro/santo, 1), Torino 1990, pp. 75-84.

[13] I. ROGGER (ed), *Testimonia chronographica*, cit., pp. 311-316; G. FAUSTINI - I. ROGGER, *S. Romedio. Arte - storia - leggenda*, Trento 1985.

[14] Su quest'ultimo mi permetto di rinviare a E. CURZEL, *Note storiche*, in L. DAL PRÀ (ed), *Il ciclo affrescato dell'eremo di San Paolo di Ceniga*, di prossima pubblicazione.

[15] Per un primo sguardo sull'argomento si rinvia a A. FOLGHERAITER, *I custodi del silenzio. La storia degli eremiti del Trentino*, 2 voll., Trento 1996-1997.

Bolzano-Bressanone), tutti posti su impervi tracciati stradali. Si tratta di fondazioni sorte nel XII secolo, quando i vescovi favorirono la nascita o il consolidamento di molte iniziative di questo genere, in cui alcuni *fratres*, spesso laici, si votavano alla penitenza e davano asilo ai viandanti e ai pellegrini[16]. Durante il medioevo queste finirono anche per essere considerate santuari e meta di pellegrinaggi, e le immagini sacre in esse conservate vennero venerate come miracolose.

Siamo dunque entrati nel settore dei santuari dedicati alla Vergine. Il fatto che i tre toponimi del tipo «baselga» attestati in diocesi (di Sopramonte, di Piné, di Bresimo) corrispondano ad altrettante chiese di dedicazione mariana potrebbe far pensare all'esistenza sul territorio di centri di devozione a Maria già nel primo millennio, in quanto «baselga» è esito di *basilica*[17]. Tuttavia non si hanno altre notizie in merito e solo l'ultima delle tre chiese citate, quella posta nella remota valle anaune di Bresimo, conserva memoria del proprio *status* di santuario (come tale ricostruito nel 1335). Un'origine medievale è probabile anche per l'Assunta di Civezzano: nella chiesa, pievana e attestata fin dall'inizio del XIII secolo ma sicuramente molto più antica[18], era venerata un'immagine sacra, che alla metà del Cin-

[16] In generale si rinvia a D. RANDO, *Vescovo e istituzioni ecclesiastiche a Trento nei secoli XI-XIII. Prime ricerche*, in «Atti dell'Accademia roveretana degli Agiati», serie VI, vol. 26/A, 236, 1986, pp. 21-23; G.M. VARANINI, *Uomini e donne in ospedali e monasteri del territorio trentino (secoli XII-XIV)*, in *Uomini e donne in comunità* («Quaderni di storia religiosa», I), Verona 1994, pp. 259-300; S. BORTOLAMI, *Esiste un monachesimo 'autoctono' nelle diocesi medievali di Trento e Bressanone?*, in F. DAL PINO - D. GOBBI (edd), *Istituzioni monastiche medievali nelle diocesi di Trento e di Bressanone / Mittelalterliche Stifte und Kloster in den Diözesen Trient und Brixen*, Trento 1996, pp. 27-29; E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo* (Istituto di Scienze Religiose in Trento. Series maior, V), Bologna 1999, pp. 53-55. Su Campiglio e Senale si veda *ibidem*, pp. 154, 173-175 (e la bibliografia ivi citata).

[17] Il termine allora indicava «tutto che non fosse la chiesa parrocchiale ... o quella cattedrale»; A. SCHIAFFINI, *Intorno al nome e alla storia delle chiese non parrocchiali nel medioevo. A proposito del toponimo «basilica»*, in «Archivio Storico Italiano», LXXXI, 1923, p. 42.

[18] E. CURZEL, *Le pievi trentine*, cit., pp. 114-115.

quecento fu visitata anche da illustri partecipanti al concilio[19]. Il santuario delle Grazie di Arco costituisce infine, in diocesi, l'unico caso conosciuto di legame tra la predicazione da parte degli ordini mendicanti e la devozione mariana: presso il convento dei Minori, voluto dal conte Francesco d'Arco nel 1482, si sviluppò infatti la venerazione per un'immagine della Madonna in trono (è peraltro caratteristica costante di tutti i santuari mariani trentini, sia medievali che moderni, la presenza di una venerata icona – prima una statua lignea, quindi un affresco o un dipinto)[20].

In un contesto già 'umanistico' e 'riformista' di attenzione per le più antiche tradizioni della diocesi si situa il tentativo del vescovo Giovanni Hinderbach (1465-1486) di far risorgere (o far sorgere?) il santuario di Sanzeno, rinnovando la locale chiesa pievana dedicata a San Sisinio. Durante i lavori vi fu anzi l'*inventio* delle presunte ceneri del rogo che avrebbe consunto i corpi dei martiri d'Anaunia (1472)[21]. Non sembra però di poter dire che l'iniziativa dell'Hinderbach, che portò alla costruzione del noto edificio tardo-gotico, abbia conseguito risultati rilevanti dal punto di vista devozionale[22]. L'episodio del Simonino,

19 Q. BEZZI, *L'antico santuario di Civezzano*, in «Strenna Trentina», XXXII, 1955, pp. 77-78 (cita dal diario del Massarelli, 23 agosto - 9 settembre 1545).

20 E. CASTELNUOVO (ed), *Imago Lignea. Sculture lignee nel Trentino dal XII al XVI secolo*, Trento 1989, si vedano le schede dedicate alle Madonne di Pejo (n. 5, p. 91), Pellizzano (n. 6, p. 92), Spormaggiore (n. 7, p. 92), Santa Maria Maggiore di Trento (n. 8, p. 93), Madonna di Campiglio (n. 12, pp. 104-105), Santa Maria delle Grazie di Arco (n. 14, p. 114), Comasine in val di Sole (n. 21, pp. 142-143), Vigo di Ton (n. 38, p. 205).

21 I. ROGGER, *Interessi agiografici del vescovo Hinderbach, con particolare riguardo al santorale trentino*, in I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo Medioevo e Umanesimo*, Atti del convegno promosso dalla Biblioteca Comunale di Trento 2-6 ottobre 1989 (Istituto di Scienze Religiose in Trento. Series maior, III), Bologna 1992, pp. 337-341.

22 L. DAL PRÀ, *Per l'iconografia dei santi martiri anauniesi nel Trentino-Alto Adige*, in A. QUACQUARELLI - I. ROGGER (edd), *I martiri della Val di Non*, cit., p. 194; E. CURZEL, *L'altare dei santi Sisinio, Martirio e Alessandro nella cattedrale di Trento e il patronato del Campo*, in «Studi Trentini di Scienze

avvenuto nel centro della città vescovile solo tre anni dopo, sposterà l'attenzione dell'Hinderbach verso un culto che la popolazione trentina (e soprattutto quella del capoluogo) saprà accogliere con ben altro entusiasmo. Attorno al bimbo che – per la *vox populi* e secondo la sentenza dei giudici cittadini – era stato trucidato dalla comunità ebraica si sviluppò una tradizione miracolistica e devozionale tale da fare della chiesa di San Pietro, che custodiva il corpo del piccolo 'martire', un santuario di importanza tutt'altro che secondaria[23].

A fianco di queste iniziative – spesso vescovili – di ampio respiro, si trovano tracce della nascita e dello sviluppo del culto presso alcune piccole chiese, sovente sorte in posizione isolata e contrassegnate da un patrocinio peculiare, che divennero punto di riferimento di una pieve o di un'area geografica definita. In questa categoria di santuari di carattere fortemente locale, e per questo molto sentiti dai villaggi che ad essi facevano riferimento, si possono collocare Sant'Emerenziana di Tuenno, Santa Giuliana di Fassa, Sant'Udalrico di Grigno, San Silvestro di Imer, San Giuliano di Caderzone, Santa Cecilia di Volano.

3. *L'età moderna*

Una terza generazione di santuari nasce nella seconda metà del Cinquecento e soprattutto nel XVII secolo. Il contesto controriformistico invitava le autorità ecclesiastiche a promuovere, oltre che controllare, le forme di espressione della religiosità popolare, anche attraverso culti e devozioni considerati utili alla salvezza delle anime e alla saldezza dell'istituzione: in modo

Storiche», LXXVI, 1997, pp. 369-372. Per il 'rilancio' di Sanzeno si dovranno attendere le celebrazioni del XV centenario del martirio, nel 1897.

[23] I. ROGGER, *Simone di Trento*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XI, cit., coll. 1184-1188; si vedano inoltre le relazioni della sezione «Intorno al caso Simone di Trento» in I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach*, cit., pp. 383-496, in particolare L. DAL PRÀ, *L'immagine di Simonino nell'arte trentina dal XV al XVIII secolo*, pp. 445-482. Il culto del Simonino è stato ufficialmente abolito nel 1965.

particolare la devozione mariana (in funzione antiluterana)[24]. Si deve subito aggiungere, però, che nella diocesi trentina non è rilevabile una vera 'politica' del santuario mariano simile a quella che nelle vicine Prealpi lombarde darà origine ai Sacri Monti: si nota piuttosto una grande disponibilità, da parte del clero, a riconoscere e far proprie tutte le espressioni della pietà, popolare o nobiliare, che trovava in Maria una santa che «non aveva bisogno di canonizzazioni» e che le gerarchie non potevano bandire o neutralizzare facilmente[25]. La rete diviene più fitta e le distanze, per il pellegrino, si abbreviano; il viaggio non è più atto rivoluzionario, ma diviene consuetudine; l'ortodossia diviene più importante del sacrificio personale. Si può ancora aggiungere che i santuari 'moderni' sono meno caratterizzati dall'ambiguità tipica dei 'medievali', che erano insieme anche luoghi di eremitismo e/o ospitalità, e sembrano invece nascere in un contesto culturale in certa misura più consapevole dell''idea pura' di santuario (in questa definizione deve aver avuto un ruolo anche il noto decreto della sessione XXV del concilio di Trento nel quale, pur non trattando esplicitamente dei santuari, vi è una considerazione generale di tutte le pratiche devozionali che in essi potevano svolgersi[26]).

[24] Si veda ad esempio H. JEDIN, *Le forze della ripresa religiosa e il contenuto spirituale del rinnovamento cattolico*, in *Storia della Chiesa*, VI: E. ISERLOH - J. GLAZIK - H. JEDIN, *Riforma e Controriforma*, Milano 1985³, pp. 680-681.

[25] I termini sono quelli usati da G. CRACCO, *Tra santi e santuari*, in F. BOLGIANI (ed), *Storia vissuta del popolo cristiano*, Torino 1985, pp. 268-270; dello stesso autore, *Dai santi ai santuari: un'ipotesi di evoluzione in ambito veneto*, in G. CRACCO - A. CASTAGNETTI - S. COLLODO, *Studi sul medioevo veneto* (Passato Presente, 1), Torino 1981, p. 41, e si riferiscono soprattutto ad una fase precedente, tardo-medievale; non sembra però del tutto scorretto, in attesa di ulteriori indagini, utilizzarli anche per la prima età moderna. Sulla devozione mariana si veda anche A. PROSPERI, *Madonne di città e Madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post-tridentina*, in S. BOESCH GAJANO - L. SEBASTIANI (edd), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale* (Collana di studi storici, 1), L'Aquila - Roma 1984, pp. 622-623.

[26] *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et de sacris imaginibus*, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, edd. G.A. ALBERIGO - G.L. DOSSETTI - P.-P. JOANNAU - C. LEONARDI - P. PRODI, Bologna 1991³, pp. 774-776.

In meno di duecento anni i santuari mariani finirono per offuscare tutti gli altri[27]: il santorale locale venne superato[28], gli ospedali trasformati in semplici benefici, gli eremiti ridotti a sacrestani[29] e il carattere martiriale/memoriale del santuario praticamente dimenticato. Perfino nella cattedrale la devozione all'Addolorata tolse spazio alle memorie diocesane. I luoghi sacri di questa nuova generazione risultano di solito connessi con un'apparizione, con il ritrovamento di un'immagine ritenuta miracolosa (scultura o, sempre più spesso, dipinto, che talvolta rifiuta di lasciare il luogo del ritrovamento) o con un miracolo avvenuto di fronte a un capitello (che viene trasportato o inglobato in una nuova costruzione): tipologie analoghe a quelle registrate altrove[30]. Il santuario viene allora ad essere edificato là dove la divinità ha chiesto, in modo più o meno esplicito, di essere venerata. Nascono così la Madonna di Pietralba/Weißenstein (oggi in diocesi di Bolzano-Bressanone), la Madonna delle Grazie di Folgaria, la Madonna del Carmelo alle Laste presso Trento, la Vergine di Montalbano a Mori, la Madonna della Croseta a Levico, Maria Ausiliatrice alla Rocchetta di Ospedaletto, la Madonna dell'Aiuto di Segonzano, la Madonna del Monte di Rovereto, l'Inviolata di Riva, la Madonna del Feles di Bosentino, la Madonna del Làres di Bolbeno,

27 M.L. NOLAN, *Shrine Locations*, cit., p. 78, calcola che il 66% dei santuari dell'Europa occidentale sia oggi dedicato alla Vergine: pur nelle difficoltà di calcoli precisi, ritengo che – grazie a quelli sorti negli ultimi cinque secoli – tale proporzione sia rispettata anche nella nostra diocesi.

28 Si noti che nel corso del Seicento venne perfino accantonato il *Proprio* della Chiesa tridentina: S. VARESCHI, *Le 'relationes status' dei vescovi di Trento in antico regime (1590-1782)*, in E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo ottantesimo compleanno* (Istituto di Scienze Religiose in Trento. Series maior, VI) Bologna 1999, p. 134.

29 E. CURZEL, *Note storiche*, cit.

30 Cfr., ad esempio, quanto emerge dagli studi di R. ZOFF, *«E qui mi costruite una chiesa». Leggende e santuari mariani nel Friuli-Venezia Giulia*, Gorizia 1991, pp. 87-100; *Santuari mariani e leggende di fondazione*, in P. GOI (ed), *Religiosità popolare nel Friuli occidentale. Materiali per un museo*, Pordenone 1992, pp. 48-56. Quello delle leggende di fondazione dei santuari mariani trentini è peraltro argomento da approfondire.

l'Ausiliatrice di Lodrone, l'Addolorata di Cavalese, la Madonna di Onea di Borgo, le Madonne di Loreto di Lavis e di Madruzzo (con copie della Santa Casa), la Madonna del Laghel di Arco. Alcune chiese di dedicazione mariana si caratterizzano inoltre in quanto luoghi nei quali i bambini nati morti riprendono vita per il tempo necessario ad essere battezzati (tra le altre Pellizzano, Spormaggiore, Casez)[31]. Lo stesso santo orgoglio comunitario e/o famigliare che nei secoli precedenti aveva portato alla moltiplicazione delle stazioni di cura d'anime sul territorio favorisce ora la moltiplicazione dei santuari, ai quali interi villaggi si recano per implorare la salvezza collettiva; talvolta, in caso di calamità, le immagini sacre possono venir trasportate processionalmente attraverso il territorio. In molti casi la pietà popolare e il desiderio di apparire dei nobili appaiono compresenti, come alle Laste di Trento (Mattia Galasso), a Riva (famiglia Madruzzo), a Lodrone (famiglia Lodron), a Mori (famiglia Castelbarco).

Si devono registrare anche i segni della devozione alla Santa Croce. La croce del Bleggio, venerata fino al 1623 sul Monte San Martino, trovò spazio in quell'anno nella chiesa pievana di Sant'Eleuterio[32]; il crocifisso ligneo scolpito da Xistus Frei all'inizio del XVI secolo, sotto il quale vennero firmati i decreti del concilio, divenne pure meta di pellegrinaggi e trovò ospitalità a partire dal 1687 in quell'autentico scrigno ad esso dedicato che è la cappella Alberti, annessa alla cattedrale[33]; al XVII secolo risale anche la devozione per il Crocifisso di Faé di Cles.

L'ultimo santuario 'moderno' in ordine di tempo è quello di Montagnaga di Piné, che deve la sua origine alle cinque

[31] Sull'argomento in generale si può vedere S. CAVAZZA, *La doppia morte: resurrezione e battesimo in un rito del Seicento*, in «Quaderni storici», XVII, 1982, 50, pp. 551-582.

[32] Un interessante elenco delle «gratie ottenute da Dio benedetto mediante la Santa Croce già piantata sul Monte di S. Martino» fino a quell'epoca si trova edito in E. RENZETTI, *Luoghi di culto*, cit., pp. 54-65.

[33] Cfr. la scheda di A. BACCHI in E. CASTELNUOVO (ed), *Imago Lignea*, cit., pp. 164-166; A. BACCHI, *La cappella del crocefisso*, in E. CASTELNUOVO (ed), *Il duomo di Trento*, II: *Pitture, arredi e monumenti*, Trento 1993, pp. 257-283.

apparizioni della Vergine a una pastorella trentenne, Domenica Targa (1729-1730). La devozione alla Madonna di Caravaggio trovò così nel Trentino del Settecento una sua significativa propaggine, visto che la «comparsa» era avvenuta in connessione con l'arrivo, nella chiesa della piccola comunità, di una copia dell'immagine bergamasca. Il processo canonico condotto dall'autorità ecclesiastica trentina non decise in merito alla 'verità' delle apparizioni, ma concesse tuttavia la possibilità di venerare la Vergine in quei luoghi, che ben presto divennero sede del principale santuario mariano del Trentino.

Con la metà del Settecento e l'elezione a coadiutore di Leopoldo Ernesto Firmian (1748) termina anche per il Trentino il periodo della «religiosità controriformistica e barocca», caratterizzata da «grandi processioni e pellegrinaggi di massa a santuari della Vergine e dei Santi»[34], in perfetta sintonia con quanto avveniva in tutto l'orbe cattolico[35]. L'età successiva, ispirata a una «regolata devozione» di stampo muratoriano, non vede certo l'abbandono dei santuari (il numero degli *ex voto* settecenteschi sta a dimostrarlo[36]). È però significativo che tra il 1729 e i primi decenni dell'Ottocento – complice una legislazione, di stampo giuseppinista, tutt'altro che favorevole ai pellegrinaggi e alla moltiplicazione delle fondazioni religiose – non siano sorti nuovi santuari. Al più va ricordato che nel corso del XVIII secolo il culto dei vescovi Vigilio e Adelpreto raggiunse una dimensione 'civica' tutt'altro che trascurabile: ma questo recupero (di carattere essenzialmente cittadino ed elitario) andò di pari passo

34 C. DONATI, *Contributo alla storia istituzionale e sociale del Principato vescovile di Trento tra XVII e XVIII secolo*, in C. MOZZARELLI - G. OLMI (edd), *Il Trentino nel Settecento* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderni, 17), Bologna 1985, p. 669; si veda inoltre M. FARINA, *La Chiesa di Trento e la vita religiosa dal 1650 al 1803*, in *Storia del Trentino*, IV: M. BELLABARBA - G. OLMI (edd), *L'età moderna*, di prossima pubblicazione (ringrazio l'autore per avermi messo a disposizione il testo).

35 P. VISMARA, *Il cattolicesimo dalla «riforma cattolica» all'assolutismo illuminato*, in *Storia del cristianesimo*, III: *L'età moderna*, Roma - Bari 1997, p. 222.

36 Si veda G. BELLI (ed), *Ex Voto*, cit., tav. 2, p. 18; tav. 8, p. 22.

con l'oblio delle reliquie che avevano motivato il sorgere stesso della basilica vigiliana[37].

4. *L'età contemporanea*

All'indomani del periodo napoleonico, che tra l'altro sancì dopo ottocento anni la fine del Principato vescovile, molti santuari ebbero modo di rinascere a nuova vita o di consolidare la propria popolarità. Non è un caso che in prima fila si siano trovati San Romedio e Montagnaga di Piné: entrambi, in modo diverso, erano simboli della restaurazione antirivoluzionaria. San Romedio, già prima di allora santuario pantirolese, il 7 luglio 1809 era stato visitato da Andreas Hofer (l'eroe della rivolta contro i francesi) e da seicento dei suoi *Schützen*. Montagnaga, durante il breve periodo del governo bavarese, aveva dovuto subire il trasferimento dell'immagine della Madonna di Caravaggio a Civezzano (marzo 1808; l'immagine era tornata poi sull'altipiano, a furor di popolo, nell'aprile dell'anno successivo). Molti altri santuari vennero ricostruiti o abbelliti: presso la Madonna delle Grazie di Arco si ebbe la rinascita del convento, la ricostruzione della chiesa e il riassemblaggio degli altari e degli arredi dispersi nei decenni precedenti; la Santa Croce del Bleggio venne onorata dalla comunità locale con un *ex voto* monumentale, una croce di granito alta 18 m (1854-1863).

Con la seconda metà del secolo i pellegrinaggi collettivi ai santuari costituirono l'espressione non solo della fede comunitaria, ma anche della forza di una *Volkskirche* ben determinata a non farsi marginalizzare dalla nuova cultura liberale, in una «prospettiva ... di protesta contro l'apostasia della società dalle norme cristiane e di impegno per la ricostruzione della cristianità»[38].

[37] I. ROGGER, *I Martiri Anauniesi nella Cattedrale di Trento*, Trento 1966, pp. 54-57; S. VARESCHI, *Le 'relationes status'*, cit.; M. FARINA, *La Chiesa di Trento*, cit.

[38] Di «politicizzazione della devozione» parla D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica*, in *Storia del Cristianesimo*, IV: *L'età contemporanea*, Roma - Bari 1997, pp. 159-166.

Mi sembra opportuno ricordare, a questo proposito, l'ulteriore crescita del santuario di Montagnaga, che alla fine del XIX secolo si articolò come complesso cultuale (alla chiesa di Sant'Anna, reliquiario del già citato quadro, si affiancarono il Prato della Comparsa, il Monumento al Redentore, la casa di Domenica Targa e altre cappelle votive): proprio alla «Notre-Dame du Piné» fecero il loro pellegrinaggio i partecipanti al Congresso antimassonico internazionale che si tenne a Trento nel 1896[39].

Nasceva nel contempo una quarta, più esigua ma non trascurabile generazione di santuari 'contemporanei': la Madonna delle Ferle di Barcesino di Ledro, la Madonna del Potere di Carisolo, la Madonna di Caravaggio di Deggia, la Madonna de La Salette a Trambileno e a Piccoli di Lavarone, la Madonna di Lourdes a Molina di Fiemme[40]. Santuari mariani vengono eretti per sciogliere un voto o per invocare la protezione sugli abitanti o sui lavoratori di un'area. Si tratta di uno slittamento non irrilevante: non si costruisce infatti l'edificio nel luogo in cui, in un modo o nell'altro, la divinità ha manifestato la propria potenza, ma il santuario viene edificato allo scopo di rendere sacro il territorio circostante.

5. *Note conclusive*

Non si può certo dire che l'area trentina presenti un panorama santuariale molto dissimile da quanto altrimenti conosciuto per le zone circostanti, sia a nord che a sud dell'arco alpino. Le differenze con altre aree andranno cercate semmai nelle sfumature, nelle oscillazioni che saranno percepibili solo quando vi saranno molti studi analitici di carattere scientifico che permetteranno di mettere a fuoco le vicende dei diversi centri di devozione. Al momento attuale, infatti, forse solo San Romedio gode di una bibliografia relativamente abbondante e scientifi-

39 *Actes du Ier Congrès Antimaçonique international*, Tournai 1897, p. XIII.

40 Dopo il Carmelo, la *Mariahilf* e Caravaggio, ecco la Salette e Lourdes: prosegue l'uso moderno di 'importare' intitolazioni mariane 'alla moda'.

camente affidabile[41]. Ci si può augurare che questa rassegna stimoli ricerche i cui risultati potranno un domani portare alla correzione di quanto qui esposto.

Si possono però fin d'ora proporre alcune annotazioni riassuntive, forse generalizzanti ma non prive di significato. Spesso, e soprattutto da parte dei sociologi, il santuario viene descritto come luogo generato da dinamiche religiose in qualche misura estranee alla purezza della fede e alla Chiesa istituzionale. La situazione trentina dimostra invece come la Chiesa, intesa nel senso istituzionale del termine, con i suoi vescovi e il suo clero secolare, abbia sempre potuto e voluto esercitare forme di indirizzo e di controllo sul panorama santuariale trentino: dapprima attraverso l'esaltazione dei propri vescovi e dei propri martiri, quindi con la fondazione di luoghi di culto che erano insieme luoghi di ospitalità e di ascesi, poi promuovendo o per lo meno assecondando la devozione mariana, infine utilizzandola come strumento di lotta contro la scristianizzazione della società. Che alcuni santuari siano stati poi affidati a famiglie religiose, come in tempi più o meno recenti è avvenuto con quelli delle Laste (ai Carmelitani), di Riva (ai Gerolimini), di Rovereto (ai missionari della Consolata) o di San Romedio (ai Frati Minori), non sposta di molto i termini della questione, dato che questi affidamenti sembrano comunque il risultato di una decisione consapevole da parte della comunità cristiana locale e non intaccano la giurisdizione vescovile (va considerato semmai come caso a sé la Madonna delle Grazie di Arco). Non c'è dubbio che nei santuari la devozione popolare abbia voluto e potuto esprimersi con forme sue proprie; ma l''episcopalismo', evocato come carattere proprio della storia trentina dei

[41] Tra gli studi più importanti si possono citare: L. ROSATI, *Dopo trent'anni di discussioni intorno a S. Romedio eremita d'Anaunia. Riassunti, riflessioni, conclusioni*, Trento 1938; C. SARTORAZZI - C. CORRAIN - G. ERSPAMER, *Ricognizione antropologica dei resti attribuiti a San Romedio e conservati nel santuario di San Romedio nel Trentino e in quello di Thaur (Innsbruck)*, in «Studi Trentini di Scienze Naturali. Acta biologica», LIV, 1977, pp. 221-236; P. MICHELI, *S. Romedio: nobile di Taur*, Trento 1981; I. ROGGER, *Il santuario di S. Romedio*, cit.; G. FAUSTINI - I. ROGGER, *S. Romedio*, cit.; *L'archivio del Santuario di San Romedio (1478-1993). Inventario*, Trento 1994.

secoli XI-XIII[42], appare in questo settore una chiave di lettura suscettibile di utilizzazioni più estese.

L'altro aspetto che emerge ha a che fare con la definizione stessa di santuario. Tra l'età pretridentina e quella postridentina vi è infatti una soluzione di continuità abbastanza netta (l'Hinderbach, alla fine del Quattrocento, è una sorta di *trait d'union*). Nella prima fase la devozione si indirizzava verso persone, luoghi, oggetti percepiti come espressione della forza divina, ma non generava – in quest'area periferica poco coinvolta nelle grandi correnti spirituali – luoghi in cui si sommassero stabilmente la presenza di un oggetto di culto, un afflusso di pellegrini e una tradizione miracolistica. Dopo il concilio di Trento si assiste invece al disciplinamento della devozione e alla 'normalizzazione' dei santuari, che si strutturano secondo modalità e schemi più vicini a quelli da noi conosciuti. Ciò può costituire un richiamo a valutare attentamente in quale misura la nostra tipologia di 'santuario' possa ritenersi valida per tutto l'amplissimo arco cronologico che intendiamo prendere in considerazione[43].

42 D. RANDO, *Vescovo e istituzioni ecclesiastiche a Trento*, cit., pp. 6-12.

43 Si ricorda che il termine santuario ha conquistato un contenuto giuridico solo recentemente (G. CRACCO, *Tra santi e santuari*, cit., pp. 261-262) e che è entrato nel Codice di Diritto Canonico solo nel 1983 (S. VARESCHI, *Il santuario come istituzione nei suoi aspetti canonico-amministrativi*, in F. DEMARCHI - F. ABBRUZZESE [edd], *La sacra terra. Chiesa e territorio*, Rimini 1995, pp. 56-77).

Santuari veneti: dati e problemi

di *Giuseppina De Sandre Gasparini*, *Laura Gaffuri* e *Francesca Lomastro Tognato*

Viene qui presentato un insieme di osservazioni sui dati raccolti finora dal censimento dei santuari veneti, insieme alle prime domande e ipotesi che nascono già a questo stadio iniziale di analisi. Il contributo che ne risulta (diviso in tre parti dedicate, sul modello del censimento, rispettivamente alla distribuzione cronologica e geografica dei santuari, alle loro tipologie e intitolazioni, alla cura spirituale e alla giurisdizione), se può avere il limite ineludibile della frammentarietà, ha tuttavia senz'altro il pregio di essere uno specchio fedele della situazione della ricerca, della quale esprime interamente il carattere, come si usa dire, di *work in progress*.

I. La distribuzione cronologico-geografica: primi elementi

Nel confronto tra il Vicentino, il Veronese, il Bellunese e il Padovano, che ci è visivamente reso dai grafici riportati in coda al presente saggio (grafici 1-4), balza agli occhi la non coincidenza dell'andamento cronologico della fondazione dei santuari. Il dato più evidente è costituito per Vicenza e per il suo territorio dal predominio assoluto del Quattrocento, seguito solo a grande distanza dal Seicento e dalla seconda metà del Duecento; anche a Padova è il Quattrocento a raggiungere l'apice delle fondazioni, con valori che decrescono gradualmente nei due secoli successivi, in cui comunque si ha un numero cospicuo di nuove edificazioni; nel Bellunese il picco quattro-

Le tre parti in cui è diviso il presente contributo sono dovute nell'ordine a: F. Lomastro Tognato (I), L. Gaffuri (II), G. De Sandre Gasparini (III). I grafici sono a cura di G. Lucchini e P. Zanchetta.

centesco si pone in continuità con un aumento progressivo che ha inizio nel XII secolo; mentre a Verona è invece il Seicento a presentarsi come momento culminante di una lunga ondata di fondazioni iniziata a metà Quattrocento e andata crescendo in maniera costante.

Se inseriamo questa prima osservazione nel contesto complessivo di ciascuno dei grafici, notiamo ancora come per il Vicentino si concentrino entro la fine del Quattrocento i due terzi delle fondazioni (20), e solo un terzo circa (11) si distribuisca nei secoli successivi. Più netto ancora risulta lo stacco se, per maggiore omogeneità di confronto, prendiamo in considerazione due periodi di eguale ampiezza: nei quattro secoli dal 1100 al 1500 si hanno 19 santuari contro i 9 dal 1500 al 1900. Nel Padovano, segnato nel Duecento dalla fioritura di centri devozionali caratterizzati da un forte connotato civico, a cominciare dalla basilica antoniana, l'individuazione del periodo tra il Quattro e il Seicento come momento precipuo della crescita dei santuari è molto netta, tanto quanto la progressione decrescente dai 9 santuari attestati nel Quattrocento, ai 6 del Cinquecento, ai 3 del Seicento. Nel Veronese la situazione è opposta: tra il X e il XV secolo nascono solo 9 santuari, contro i 28 del periodo compreso tra il XVI e il XX secolo; i 250 anni che vanno dalla metà del Quattrocento alla fine del Seicento concentrano 22 fondazioni, pari a circa i due terzi del numero totale registrato in undici secoli. Nel Bellunese, infine, i santuari sorti tra il XV e il XVII secolo (11) superano di poco quelli sorti tra il XII e il XIV secolo (9).

È evidente che tali diversità, anche macroscopiche, costituiscono un dato sul quale bisognerà riflettere andando oltre il censimento, che permette sì di evidenziare il problema e di far risaltare le peculiarità di ciascuna realtà storica proprio attraverso il confronto, ma che deve essere accompagnato dalla conoscenza del contesto specifico perché si possa tentare di proporre delle spiegazioni non generalizzanti. Si pensi, ad esempio, allo scarto che la situazione di questi territori sembra presentare rispetto all'interpretazione classica della nascita dei santuari come risposta della Controriforma o meglio della Riforma cattolica a quella protestante, interpretazione che

pare attagliarsi solo al caso veronese e anche lì non senza porre qualche interrogativo. Se, infatti, in quel territorio, il più vicino all'area lombarda, il fenomeno del sorgere dei santuari è certamente rilevante nella seconda metà del Cinquecento e poi culminante nel Seicento, risulta però evidente che esso ha inizio già nella seconda metà del Quattrocento, in epoca dunque pre-tridentina. A Padova e Vicenza poi il fenomeno, come si è visto, è soprattutto quattrocentesco, mentre nel pieno Cinquecento è in decrescita progressiva nel primo territorio e totalmente assente nel secondo. Se questi dati sono corretti, la spinta della riforma cattolica al recupero della religiosità popolare attraverso i santuari in coincidenza con la diffusione delle idee protestanti, che pure vi fu e sensibile[1], non sembra essere una spiegazione valida per queste aree. Bisognerà dunque cercare in altre direzioni la ragione della fioritura dei santuari e del suo essere fenomeno essenzialmente quattrocentesco, come avviene in particolare nel Vicentino dove, dopo il picco elevato del secolo precedente, si ha solo un nuovo santuario nel Cinquecento, quello della Madonna dello Spasimo di Cologna Veneta, in cui il primo miracolo avvenne nel 1595[2]. Saranno da rivedere in maniera più approfondita, ad esempio, l'incidenza degli sforzi di riforma attuati in Veneto da cenacoli di spiritualità quali quello di Lorenzo Giustiniani, che diede più di un vescovo alle città venete, e la capacità di presa dell'Osservanza, in particolare

[1] Per il caso vicentino e la presenza di circoli nobiliari aderenti alle idee riformate, soprattutto calviniste, si vedano: A. STELLA, *Le minoranze religiose*, in F. BARBIERI - P. PRETO (edd), *Storia di Vicenza*, III/I: *L'età della Repubblica Veneta (1404-1797)*, Vicenza 1989, pp. 189-220, e A. OLIVIERI, *Palladio, le corti e le famiglie. Simulazione e morte nella cultura architettonica del '500*, Vicenza 1981.

[2] Nel 1529 o nel 1530 è da collocare l'apparizione della Vergine ad una pastorella anche a Thiene, tra i rami di un albero (tipologia questa molto diffusa, non solo nella Chiesa cattolica, ma pure in quella ortodossa dove molte e famose sono le icone che ricordano analoghe apparizioni, ad esempio la Madre di Dio dell'abete di Cernigov). Ma il santuario in sostituzione della cappellina allora edificata risale solo al secolo successivo, a seguito della miracolosa fine di una pestilenza: A.M. MARCHESINI, *Le glorie di Thiene. Relatione dell'origine di Santa Maria dell'Olmo*, Venezia 1679; A. DA CARMIGNANO - R. D'ALANO, *Madonna dell'Olmo in Thiene. Storia - arte - ex voto*, Padova 1972.

di quella francescana, nel suo impegno di divulgazione dei fondamenti della dottrina cristiana tra la massa dei fedeli[3].

Il caso del territorio vicentino sembra quasi dare qualche credibilità all'ipotesi che per ogni territorio vi sia un limite alla densità dei santuari, limite non superabile. Se per almeno un secolo non ci fu bisogno di molti nuovi luoghi santi, questo fu forse dovuto alla saturazione prodotta dalla gran quantità di santuari sorti nel Quattrocento, ben 12: oltre a Monte Berico, i santuari mariani della Madonna dei Miracoli di Lonigo, datato con precisione al 1486, di Santa Maria dell'Angelo attestato dal 1457 a Piovene, della Madonna del Parto a Schio, edificato nel 1498 dal *civis vicentinus* Floramonte di Pietro, della Madonna di San Sebastiano di Cornedo, della Madonna della Pieve di Chiampo, della Madonna Bambina a Paninsacco di Valdagno, di Santa Maria Assunta di Foza, della Madonna della Mercede di Montecchio Precalcino, della Madonna delle Grazie a San Vito di Leguzzano e, inoltre, il santuario di Santa Margherita di Antiochia, di Sant'Isidoro Agricola a Schiavon, e quello di San Rocco a Vicenza, tutte chiese documentate in quel secolo come santuari. L'ipotesi potrebbe avere una qualche validità: entro il Quattrocento Vicenza e il suo territorio raggiungono una densità di santuari (20) più che doppia rispetto a quella del Veronese (9) – senza tra l'altro considerare che la diocesi veronese è circa un terzo più estesa di quella vicentina – e quasi pari a tutti i santuari padovani edificati fino ad oggi.

Ma gli elementi da prendere in considerazione non sono solo quantitativi. A contare è certo stata anche la 'qualità' dei santuari, nel senso che proprio il successo eccezionale di uno di essi può aver determinato la riduzione del numero delle fondazioni successive. Perché la pietà avrebbe dovuto rivolgersi ad altri

[3] Questa dimensione educativo-catechetica è presente, ad esempio, in quel frate osservante cui si deve la fondazione del Monte di Pietà a Vicenza (cfr. F. LOMASTRO TOGNATO, *Marco da Montegallo. Monte di Pietà e legge di Dio*, Vicenza 1996). Per uno sguardo d'insieme sulla riforma osservante nel Vicentino, si veda G.P. PACINI, *L'Osservanza francescana a Vicenza (da San Bernardino da Siena al Beato Bernardino da Feltre)*, in R. ZIRONDA (ed), *Santità e religiosità nella diocesi di Vicenza. Vita e storie di pietà dal sec. XII al sec. XX*, Vicenza 1991, pp. 87-94 (con bibliografia).

luoghi di culto, cercare altrove delle intercessioni quando quelle già esistenti rispondevano appieno alle aspettative[4]? Nel caso del Padovano, ad esempio, sembra proponibile ritenere che la minore presenza complessiva di santuari sul territorio dipenda dall'esistenza di un santuario assolutamente non locale, quello di Sant'Antonio, la cui capacità di attrazione e la cui notorietà sono, senza confronto, maggiori di qualunque altro santuario del Veneto. Comunque, sarebbe interessante capire meglio all'interno della strategia delle fondazioni santuariali, se esistesse una consapevolezza di questo limite e chi ne fosse depositario[5]. Inoltre, sono molteplici e variabili le serie di elementi che si sono intrecciate nel dar vita, in un luogo e in un tempo determinati, a un santuario[6]. Si pensi per Vicenza ancora a Monte Berico, dove entrano in gioco la minaccia della peste; l'intervento di una famiglia nobile, i da Porto, a far da regista nella scelta dei Brigittini come custodi del santuario; la dinamica esistente tra l'*élite* dirigente vicentina, ridotta a un ruolo funzionariale subalterno, e Venezia, la Dominante[7]. Dove inoltre è da consi-

[4] Il rapporto dei fedeli nei confronti del sacro è sempre quello di reciprocità: gli uomini danno la loro fedeltà devozionale in cambio di grazie. Per i secoli del medioevo, in particolare dell'alto medioevo, ma le osservazioni sono valide anche per le epoche successive, cfr. A.J. GUREVIC, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, trad. it., Torino 1986, pp. 66-69.

[5] Ad esempio, gli ordini mendicanti già dal Duecento hanno una chiara visione delle distanze che devono esserci tra i loro conventi, e questo non solo in ragione della loro dipendenza, proprio in quanto mendicanti, dalle risorse umane di un territorio.

[6] La complessità dell'intreccio di ragioni che stanno all'origine di un santuario può essere esemplificata dal caso veronese di San Giacomo al Grigliano; G. DE SANDRE GASPARINI, *Origine, ascesa e decadenza di un santuario medievale. San Giacomo al Grigliano presso Verona tra l'ultimo Trecento e i primi decenni del Quattrocento*, in F.G.B. TROLESE (ed), *Studi di storia religiosa padovana dal medioevo ai nostri giorni. Miscellanea in onore di mons. Ireneo Daniele*, Padova 1997, pp. 115-139.

[7] Cfr. G.M. TODESCATO, *Origini del santuario della Madonna di Monte Berico: indagine storica del codice del 1430 e l'inizio dei Servi di Maria al santuario*, Vicenza 1982; G.M. CASAROTTO, *La costruzione del santuario mariano di Monte Berico. Edizione critica del «processo» vicentino del 1430-1431* (Bibliotheca Servorum veneta, 13), Vicenza 1991.

derare la non identificazione della religiosità cittadina in alcun tempio civico, né nella basilica tardo-antica dei Santi Felice e Fortunato, né nel duecentesco tempio di Santa Corona, edificato nel 1262, all'indomani della caduta di Ezzelino da Romano, per sancire con il culto alle reliquie della croce e della corona di spine portate a Vicenza da Bartolomeo da Breganze la vittoria della *pars Ecclesiae* e la sconfitta dell'eresia, e nemmeno nella chiesa di San Vincenzo, il cui culto era stato imposto dagli Scaligeri[8]. Il tentativo di rilancio della chiesa di Santa Corona, vero santuario con produzione di miracoli, effettuato nel 1376 da un frate domenicano dell'annesso convento, non era riuscito a muovere la sensibilità religiosa dei vicentini[9]: il tempio con annesso il tribunale inquisitoriale non aveva suscitato l'adesione della massa dei fedeli, nonostante l'eccezionalità delle reliquie in esso custodite, così come invece sarebbe avvenuto con il santuario di Monte Berico a distanza di circa un cinquantennio, in un contesto politico mutato.

Non diversamente, con la Madonna dei Miracoli di Lonigo nel 1486 di nuovo ci si trova di fronte a un intreccio di fattori: gli interessi degli Olivetani di Santa Maria in Organo di Verona; le tradizionali velleità di autonomia da parte di Vicenza della «terra Leonici», città murata ai confini fra i tre distretti di Vicenza, Padova e Verona; ancora la peste; il ruolo di un vescovo, il Bruti,

[8] Sull'argomento si vedano i numerosi contributi di G. CRACCO, *Dinamismo religioso e contesto politico nel Medioevo vicentino*, in «Rivista di storia sociale e religiosa», XIII, 1978, pp. 121-146, riedito in A. LAZZARETTO ZANOLO (ed), *Dieci prolusioni accademiche (1975-1985)*, Vicenza 1985; *Dai santi ai santuari: un'ipotesi di evoluzione in ambito veneto*, in G. CRACCO - A. CASTAGNETTI - S. COLLODO, *Studi sul Medioevo veneto*, Torino 1981, pp. 25-42, riedito in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Rome 1981, pp. 279-297; *Tra santi e santuari*, in F. BOLGIANI (ed), *Storia vissuta del popolo cristiano*, Torino 1985, pp. 249-272; *Religione, chiesa, pietà*, in *Storia di Vicenza*, II: G. CRACCO (ed), *L'età medievale*, Vicenza 1988, pp. 406-424.

[9] Il frate a questo scopo aveva raccolto in un libro la storia delle reliquie, i documenti di autenticazione, le indulgenze, l'elenco dei miracoli, i sermoni e gli inni ritmici: cfr. F. LOMASTRO TOGNATO (ed), *I «Monumenta reliquiarum» di S. Corona di Vicenza* (Fonti per la storia della Terraferma veneta, 6), Padova 1992.

impegnato in prima persona in quell'ondata di antisemitismo che a Vicenza proprio in quell'anno portò alla cacciata degli ebrei e alla fondazione del Monte di Pietà: due elementi, questi della peste e della presenza di ebrei feneranti introdotti in maniera netta ed esplicita proprio a Vicenza da Bernardino da Siena[10].

Bastino questi cenni ad esemplificare la provvisorietà delle osservazioni fin qui fatte e il loro carattere puramente descrittivo, non interpretativo. Solo un cenno alla localizzazione dei santuari sul territorio, che non sembra rivelare alcuna predilezione per l'uno o l'altro contesto. Tenendo conto che, come afferma André Vauchez[11], «lo spazio sacro non si può *scegliere* ma solo *trovare*: si fonda il santuario dove già abita una potenza e il luogo santo è un centro di vita che deve garantire la sopravvivenza del gruppo sociale che ad esso fa riferimento», notiamo innanzitutto che nelle tre aree scelte come campione i santuari si trovano un po' dovunque, in pianura, in collina, presso i paesini montani. Raramente sono a quote molto elevate: tra questi Santa Maria di Monte Summano, attestata dai primi anni del Trecento, che sorge a 1188 m su un pianoro tra le due vette; Santa Maria Assunta a Foza, esistente dall'XI-XII secolo e considerata santuario dal Quattrocento, che si colloca a poco più di 1000 m; la Madonna della Corona a Caprino Veronese, in cui dal Cinquecento si venera una statua miracolosa quattrocentesca, arroccata sul Monte Baldo a quasi 800 m di altitudine, e pochi altri. Tranne rari casi, come Sant'Antonio o la Madonna del Carmine a Padova, i santuari non si inseriscono nell'area urbana, piuttosto nelle sue vicinanze[12], possibilmente in una posizione

10 Per la leggenda di fondazione di questo santuario, cfr. GIOVANNI DOMENICO BERTANI, *Historia della gloriosa imagine della Madonna di Lonigo, posta nella chiesa altre volte nominata di S. Pietro Lamentese*, Verona, per G.B. Merlo, 1666, rist. anast. Verona 1986.

11 A. VAUCHEZ, *Lo spazio, l'uomo e il sacro nel mondo mediterraneo: premesse a un'indagine*, in A.L. COCCATO (ed), *Contributi alla storia socio-religiosa. Omaggio di dieci studiosi europei a Gabriele De Rosa*, Vicenza - Roma 1997, pp. 141-150, qui p. 147.

12 Per un'impostazione problematica del rapporto del santuario con lo spazio urbano e con il contado, cfr. A. PROSPERI, *Madonne di città e Madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia*

che, pur senza essere particolarmente elevata, ne permetta comunque un'ampia visibilità. Per restare al Vicentino, è quanto si riscontra nel più volte citato caso di Monte Berico che domina Vicenza da un colle di soli 220 m; in Santa Maria Assunta che sorge a 145 m di altezza sul colle che guarda Malo; in Santa Maria della Cintura del Cengio di Isola Vicentina, chiesa legata a quello stesso Giovanni da Porto che istruì il processo per Monte Berico[13], che pure sorge in posizione elevata, su una cengia, ovvero uno spuntone di roccia a 262 m di altitudine; in Santa Maria di Paninsacco, di origine duecentesca, fatta costruire dai conti Trissino su uno sperone roccioso che sovrasta la valle dell'Agno presso un loro castello.

Spesso i santuari sorgono lungo vie di comunicazione tra due centri abitati, sia perché la strada è un luogo frequentato e quindi garantisce l'affluenza dei fedeli, sia per la necessità di proteggere i pellegrini dai possibili pericoli che gli spostamenti comportano – incidenti legati alla cavalcatura, al carro, alla carrozza; assalti di ladri, assassini, sbandati e truppe nemiche – come attestano con consistente frequenza le tavolette di *ex voto*. Analogamente spesso si trovano presso un corso d'acqua, come nel caso del santuario del Cristo a Piove di Sacco, sulla strada da Campagnola ad Arzergrande, sul *Medoacus minor*, proprio dove si caricavano e si scaricavano le barche, o della Madonna dell'Albera di Istrana, costruita presso il Sile, o ancora della Madonna di San Tommaso di Bonavigo, sulla riva dell'Adige, o di Nostra Signora della Pellegrina di Isola della Scala poco distante dal Tartaro; e questa vicinanza ne segna anche la specializzazione contro le inondazioni o al contrario contro la siccità. Qualcuno è interno alle mura di cinta o a una torre della cinta muraria, luogo di protezione fortificato anche dalla presenza delle immagini sacre collocate sopra le sue porte,

post-tridentina, in S. Boesch Gajano - L. Sebastiani (edd), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila - Roma 1984, pp. 617-647.

[13] Nel 1451 ottenne il giuspatronato della chiesetta e ne investì i Brigittini del monastero del Paradiso di Firenze, che erano stati a Monte Berico fino al 1436 e che restarono al Cengio fino al 1462.

lungo il suo perimetro. Così è per la Madonna delle Ave a Baone, costruita entro una vecchia torre trecentesca alle pendici del colle Montebuso, tra Este e Monselice; per la padovana Madonna del Torresino, che la tradizione vuole essere stata in origine in una piccola torre delle mura carraresi; e ancora, almeno con riguardo all'intitolazione, anche se non resta alcuna traccia del sistema difensivo in cui doveva essere originariamente inserita, per la Madonna della Bastia di Isola della Scala nel Veronese.

II. Tipologie e intitolazioni: orientamenti

I primi risultati del censimento dei santuari cristiani in area veneta (limitati per il momento agli spogli fatti nelle diocesi di Padova, Vicenza, Verona, Belluno) danno del fenomeno santuariale connotati ben diversi dentro e fuori la città non solo rispetto ai tempi e alle modalità di diffusione, ma anche riguardo alle tipologie e alle intitolazioni. Si tratta di una tendenza che le diocesi venete condividono con altre nel contesto più generale della diffusione dei santuari in Italia[14], e che ora risulta utile assumere come criterio di esposizione. In alcuni casi ci si è imbattuti in percorsi di ricerca già fiorenti; in altri, invece, in direzioni nuove e da approfondire.

1. *Santuari urbani*

Fatti salvi i luoghi sacri più antichi legati ai culti martiriali affermatisi in età paleocristiana e attestati verso i secoli VI-VII, ma posti generalmente *extra muros*, nelle aree cimiteriali ai margini della *civitas*, come il sacello di Santa Giustina a Padova[15], il primo nucleo consistente di fondazioni emerse dal

[14] A. Vauchez, *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel Medioevo*, in *Storia dell'Italia religiosa*, I: A. Vauchez (ed), *L'Antichità e il Medioevo*, Bari 1993, pp. 455-483.

[15] P. Golinelli, *Il Cristianesimo nella Venetia altomedievale. Diffusione, istituzionalizzazione e forme di religiosità dalle origini al sec. X*, in *Il Veneto nel*

censimento risale all'età comunale avanzata, due secoli prima della conquista veneziana della Terraferma. A Padova, in particolare, il fenomeno assume connotati che ci sono sembrati qualitativamente e numericamente rilevanti per la presenza, negli ultimi secoli del medioevo, di numerose fondazioni sacre che, pur destinate a esiti tra loro ben diversi quanto al ciclo vitale e al bacino di utenza, sono però accomunate da un processo simile di affermazione nel contesto di una «religione civica» che si manifesta come frutto della convergenza tra una «ideologia» vescovile e una «ideologia» comunale[16]. È questo il fenomeno che, in una prospettiva più generale che guardi oltre il 'caso' veneto, contraddistingue nello stesso periodo e in molti altri contesti urbani il culto dei santi e dei luoghi sacri, strettamente connesso con l'affermazione e la «formazione di una coscienza civile nelle città italiane» e perciò gestito dall'autorità politica unitamente all'autorità religiosa della città[17]. A Padova rientra in questa tipologia in primo luogo la basilica di Sant'Antonio, eretta nel corso del Duecento subito dopo la morte del frate portoghese; ma accanto ad essa anche altri edifici religiosi che divennero a un certo punto santuari, luoghi di devozione e di culto locale.

La genesi e lo sviluppo del culto antoniano sono fenomeni ben noti. Alla morte del frate portoghese, il luogo dove sarebbe stata eretta la basilica ospitava l'insediamento francescano di Santa Maria *Mater Domini*: lì, il 17 giugno 1231, la salma di Antonio venne trasportata dal convento francescano di Santa

Medioevo, I: A. CASTAGNETTI - G.M. VARANINI (edd), *Dalla «Venetia» alla Marca Veronese*, Verona 1989, pp. 237-331; I. DANIELE, *I primi cinque secoli*, in P. GIOS (ed), *Diocesi di Padova*, Venezia 1996, pp. 17-45; A. TILATTI, *Istituzioni e culto dei santi a Padova fra VI e XII secolo*, Roma 1997.

16 P. MARANGON, *Ideologia antoniana nel vescovo e nel comune di Padova del secolo XIII*, in P. GIURIATI - C. BELLINATI - I. DANIELE (edd), *La devozione antoniana della diocesi di Padova*, Padova 1982, pp. 215-239, ora in P. MARANGON, *«Ad cognitionem scientiae festinare». Gli studi nell'Università e nei conventi di Padova nei secoli XIII e XIV*, ed. T. PESENTI, Trieste 1997, pp. 241-269.

17 A. VAUCHEZ, *Reliquie, santi e santuari*, cit., pp. 459-463.

Maria *de Cella* dove era morto il 13 giugno mentre, ormai in fin di vita, veniva trasportato dall'eremo di Camposampiero a Padova. Dopo la pronta canonizzazione da parte di papa Gregorio IX avvenuta l'anno successivo (30 maggio 1232), già nel 1234 l'area di Santa Maria cominciava ad essere menzionata dai documenti come contrada di Sant'Antonio, ed è del 1238 la prima testimonianza dell'esistenza della fabbrica della chiesa. I lavori si sarebbero protratti fino ai primi del Trecento, anche se già nel gennaio del 1258 l'esistenza della nuova basilica è attestata dalla documentazione[18]. Definito «santuario di stato» per la «coesione tra religione e città»[19] di cui fu espressione, il santuario antoniano resta un *unicum* nel contesto regionale veneto per le modalità eccezionali della sua affermazione: per la fortuna ottenuta in breve tempo dal frate portoghese, per le modalità inusuali della sua canonizzazione, per i tempi di costruzione della basilica, per il grande irradiamento che il culto conobbe nei secoli e che conosce tutt'oggi.

Proprio la solidarietà civica di cui Antonio fu, anche se per breve tempo, animatore non rappresenta un caso isolato nel panorama agiografico dell'Italia urbana e comunale. Ancora a Padova, trentasette anni dopo la canonizzazione di Antonio, un nuovo Antonio (un santo «Pellegrino») diventava infatti animatore di un altro episodio di 'religione civica' riuscendo a coagulare intorno a sé l'ideologia del ceto dirigente del comune e del vescovo. Dagli studi di Antonio Rigon è emerso che furono le autorità comunali le prime a riconoscere il culto tributato nel 1267 al «Pellegrino» (sepolto nella chiesa del monastero di Santa Maria di Porciglia), mentre solo in un secondo tempo (nel 1270) si sarebbe aggiunto il riconoscimento ufficiale del vescovo. Ma già dal 1269 le norme per la festa (fissata al 31 gennaio) e per la processione stabilite dagli statuti del comune

18 G. LORENZONI (ed), *L'edificio del Santo di Padova* (Fonti e studi per la storia del Santo a Padova, VII. Studi, 3), Vicenza 1981.

19 R. PACIOCCO, *«Nondum post mortem beati Antonii annus effluxerat». La santità romano-apostolica di Antonio e l'esemplarità di Padova nel contesto dei coevi processi di canonizzazione*, in L. BERTAZZO (ed), *«Vite» e vita di Antonio di Padova*, Atti del convegno internazionale, Padova 29 maggio - 1 giugno 1995 (Centro studi antoniani, 25), Padova 1997, pp. 109-135.

di Padova avevano fatto del culto al «Pellegrino» una vera e propria religione civica[20].

Il sostegno dato dal mondo civile ed ecclesiastico padovano ai culti di Antonio e del beato Antonio «Pellegrino» si accompagnò ad altre devozioni locali[21] fiorite prima, durante e subito dopo la crociata contro Ezzelino III da Romano che agì da fattore catalizzante di culti e devozioni, confluiti tutti nella *damnatio memoriae* del tiranno e nella propaganda politica a sostegno dell'autocoscienza guelfa del rinato comune e del suo ruolo-guida nella Marca trevigiana. Una di queste devozioni era quella nei confronti del beato Crescenzio da Camposampiero, un 'santo parroco' anticipatore in un certo senso della santità antoniana con la quale condivideva (al di là della valenza e dell'utilizzo postumi in senso antighibellino) l'appartenenza a quel 'filone' della testimonianza della carità e dello zelo pastorale[22] che, con Antonio, avrebbe conosciuto presto l'onore degli altari insieme al programma pastorale del Lateranense IV. Proprio con il beato Crescenzio Padova si era aperta a questo tipo di santità tra la fine del XII e i primi anni del XIII secolo, prima dunque di diventare la città di Antonio. Al suo 'santo parroco' la città aveva dedicato un altare nella chiesa di San Luca (di cui secondo la tradizione sarebbe stato fondatore lo stesso Crescenzio), in cui erano custodite le ossa del beato e che fu oggetto di devozione e meta di pellegrinaggi perlomeno fino a quando non venne oscurato dall'esemplarità 'travolgente' dei frati degli ordini mendicanti[23].

20 A. RIGON, *Dévotion et patriotisme communal dans la genèse et la diffusion d'un culte: le bienheureux Antoine de Padoue surnommé le «Pellegrino» († 1267)*, in *Faire croire*, cit., pp. 259-278, da cui traggo la ricostruzione dell'intera vicenda.

21 A. RIGON, *Religione e politica al tempo dei da Romano. Giordano Forzatè e la tradizione agiografica antiezzeliniana*, in G. CRACCO (ed), *Nuovi studi ezzeliniani* (Nuovi studi storici, 21), II, Roma 1992, pp. 389-414.

22 A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989, p. 325.

23 A. BARZON, *B. Crescenzio da Camposampiero. Il culto pubblico dalla morte al 1850*, Padova 1941, ristampato in A. BARZON, *Santi padovani*, Cittadella (Padova) 1975; A. RIGON, *Clero e città. «Fratalea cappellanorum», parroci, cura d'anime in Padova dal XII al XV secolo*, Padova 1988, pp. 117-122.

Come si è detto, questa tendenza della città di Padova ad essere sede di culti civici condivisi dalle istituzioni civili e religiose, benché rappresentata in modo eccezionale dal fenomeno antoniano, non appare affatto isolata nella storia veneta (e non solo) del tardo medioevo. Non lontano da Padova, a Treviso, nel 1268 veniva beatificato Parisio, monaco camaldolese, confessore e predicatore. La tipologia cultuale ha tratti comuni a quella di Antonio, benché proiettata verso un destino diverso: anche a Treviso il comune interveniva finanziariamente a sostegno del culto e i rappresentanti della città presenziavano in chiesa. Tuttavia la canonizzazione, richiesta nel 1315, non giunse. Destini diversi dunque per filoni simili di santità.

E sempre a Treviso si verificava, ai primi del Trecento, una vicenda simile a quella padovana di Antonio «Pellegrino». Proprio nel 1315, contemporaneamente al fallito tentativo di canonizzazione di Parisio, un altro personaggio riusciva a far convergere su di sé la devozione cittadina: un laico dedito alla penitenza e alle opere di carità, il beato Enrico da Bolzano, anche lui pellegrino perché forestiero, e di cui comune ed episcopio accoglievano il culto accesosi alla sua morte sollecitandone il riconoscimento da parte della Sede apostolica e promuovendolo a patrono cittadino nel 1316[24]. Con Enrico – come già nel caso di Antonio «Pellegrino» – veniva riconosciuto un altro culto civico che incarnava un'esemplarità legata ancora al rinnovamento pastorale auspicato dal Lateranense IV, nella forma di *exemplum ad populum*.

Non è un caso che si sia parlato fin qui di santuari, altari e devozioni dedicati a santi 'oscuri' e locali (solo all'inizio, nel caso di sant' Antonio), ben diversi dai grandi nomi del santorale tradizionale. La città li voleva come patroni ed erigeva edifici e altari che ne custodissero le reliquie e la memoria perché riteneva

[24] G. Cracco, *Realismo e tensioni ideali nella cultura trevigiana del tardo Medioevo*, in *Tomaso da Modena e il suo tempo*, Atti del convegno internazionale, Treviso 31 agosto - 3 settembre 1979, Treviso 1980, pp. 119-131, qui p. 123; S. Tramontin, *Aspetti di vita religiosa a Treviso nei secoli XIII-XIV*, in D. Rando - G.M. Varanini (edd), *Storia di Treviso*, Venezia 1991, pp. 399-412.

che solo loro, proprio perché locali, potessero difenderne l'identità politico-religiosa in una fase storica che si trovava ormai alle soglie, quasi ovunque, della fine delle autonomie comunali[25]. È interessante perciò il caso di Vicenza, dove il vescovo domenicano Bartolomeo da Breganze faceva costruire, tra il 1260 e il 1270, la chiesa domenicana della Santa Corona per farne il santuario cittadino della sacra spina della corona di Cristo che Luigi IX di Francia gli aveva donato. Di origine vicentina, ma soprattutto frate mendicante, Bartolomeo cercava così di affidare ad una santità già 'delocalizzata' (e quindi conforme all'ecclesiologia romana degli ordini mendicanti) il compito di dare a Vicenza quel ruolo di referente privilegiato della Sede apostolica nella Marca trevigiana che Padova aveva acquistato attraverso il culto antoniano. Ma il progetto del vescovo era destinato all'insuccesso e la città di Vicenza avrebbe avuto il 'suo' santuario solo nel 1428: non a caso un santuario mariano, intitolato alla Madonna della Misericordia, santuario di città anche se sorto fuori, sul Monte Berico[26].

A partire dal Tre-Quattrocento è infatti questo tipo di santità non locale che entra con forza ovunque nelle città in misura predominante attraverso la devozione a Maria, protettrice privilegiata a cui si indirizzeranno le preghiere e i voti sia delle comunità urbane sia di quelle rurali. A Padova, nel Trecento, il santuario mariano per eccellenza è la chiesa di Santa Maria del Carmine, attestata a partire dal 1295 (*ecclesia fratrum de Carmino*) e accresciuta e abbellita poi nel Trecento con il sostegno finanziario della città, com'era avvenuto per i santi

[25] Su quest'aspetto si veda A. VAUCHEZ, *Patronage des saints et religion civique dans l'Italie communal à la fin du Moyen Age*, in V. MOLETA (ed), *Patronage and Public in the Trecento*, Proceedings of the St. Lambrecht Symposium, Abtei St. Lambrecht, Styria 16-19 July 1984, Firenze 1986, pp. 59-80; e il volume *La religion civique à l'époque médiévale et moderne: chrétienté et Islam*, Actes du Colloque organisé par le Centre de Recherche d'Histoire Sociale et Culturelle de l'Occident, XIIe-XVIIIe siècle, Nanterre 21-23 juin 1993, Roma 1995.

[26] G. CRACCO, *Da comune di famiglie a città satellite (1183-1311)*, e dello stesso autore, *Religione, Chiesa, Pietà*, in *Storia di Vicenza*, II, cit., pp. 73-138; pp. 359-425; F. LOMASTRO TOGNATO (ed), *I «Monumenta reliquiarum» di S. Corona di Vicenza*, cit.; cfr. inoltre *supra*, note 8 e 9.

duecenteschi[27]. Nel 1350 a Belluno, nella chiesa di Sant'Andrea, una vedova faceva erigere per devozione privata un altare alla Madonna; nel Quattrocento, un'immagine della Vergine posta sopra questo stesso altare generava una devozione collettiva crescente destinata a mettere in ombra il santo titolare della chiesa, fino al trasferimento dell'immagine venerata in Duomo e alla distruzione della chiesa di Sant'Andrea nella seconda metà dell'Ottocento.

Se, dunque, neppure il contesto urbano rimase estraneo alla fioritura di devozione mariana che caratterizzò il periodo compreso tra la fine del medioevo e la prima età moderna, è soprattutto fuori dalla città che le intitolazioni mariane conobbero una crescita vertiginosa, tanto da emergere quasi ovunque come la forma santuariale per eccellenza.

2. «*Suburbium*», «*campanea*», «*territorium civitatis*»

Uscendo dalla città, si nota dunque una netta prevalenza di edifici votivi dedicati alla Vergine.

Le intitolazioni mariane più antiche, databili in alcuni casi anche dal IX-X secolo, sono le meno numerose. Si tratta di cappelle, chiese rurali o pievi dedicate per lo più alla maternità di Maria o a Maria Assunta, e spesso accompagnate dal toponimo di appartenenza (ad esempio, la pieve di Santa Maria di Belvicino, nel Vicentino)[28]. L'attinenza di questi edifici religiosi con il censimento deriva dal fatto che il santuario ad un certo punto compare nella storia di queste cappelle, chiese rurali, pievi, come tappa conclusiva di un'evoluzione cultuale. Chiese rurali

[27] C. GASPAROTTO, *S. Maria del Carmine di Padova*, Padova 1955, p. 98.

[28] È da notare come in alcuni casi l'intitolazione, anche non primitiva, possa alludere a una continuità tra l'edificio religioso cristiano e antiche vie di transito, in prossimità talvolta di aree cultuali o cimiteriali precristiane: è il caso del santuario della Madonna della Strà, sulla strada romana che univa Verona ad Este (e forse su un'area cimiteriale), come anche del santuario della Madonna dell'Uva (anche dell'Uva Secca o della Via Secca), nel Veronese, sorto su una probabile area cimiteriale romana e non lontano dalle sorgenti della fossa Calfura.

e cappelle erano la chiesa della Maternità di Maria a Liviera di Schio, divenuta santuario nel 1498 unitamente al sorgere della devozione verso una statua della Vergine; la chiesa di Santa Maria di Paninsacco a Maglio di Sopra di Valdagno, esistente almeno dal 1243, ma divenuta santuario dalla fine del Quattrocento con la venerazione di un'immagine di Maria Bambina; la chiesa della Madonna della Mercede a Montecchio Precalcino; la chiesa del Monte della Madonna, vicino a Teolo sui colli Euganei, già cappella appartenente alla pieve di Rovolon. Nominata per la prima volta nel testamento di Wirixolo dell'11 ottobre 1253, la chiesa passò nel 1508 sotto la dipendenza del monastero di Praglia, e questo passaggio si accompagnò alla trasformazione ufficiale della *ecclesia Sancte Marie de Cima de Monte* in santuario[29].

Ma le metamorfosi più importanti sono quelle delle antiche chiese pievane che diventano santuari. Il santuario di Santa Maria Liberatrice di Malo è una delle più antiche pievi del Vicentino, anticamente intitolata a Santa Maria Assunta e attestata già nel IV-V secolo all'interno o nelle vicinanze del castello di Malo. La dedicazione primitiva si trasforma nel Quattrocento in quella a Santa Maria Liberatrice, parallelamente alla trasformazione della pieve in santuario con la venerazione di un'immagine della Vergine incinta, protettrice delle partorienti e antidoto contro la peste. Proprio le pestilenze costituiscono, tra XV e XVIII secolo, il maggior fattore di sviluppo e di riconversione di queste chiese, riconversione che in molti casi, tra cui anche questo di Malo, non vede l'estromissione del clero secolare che continua anzi ad avere la cura del santuario dimostrandosi capace di seguire il cambiamento di funzione dell'edificio. Anche l'antica pieve di Schio, Santa Maria di Belvicino, diventa santuario nel Quattrocento dopo che il declino dell'antica funzione pievana aveva già determinato il trasferimento dell'arciprete presso la chiesa scledense di San Pietro che diventa così chiesa arcipretale e collegiata con annessa la chiesa di Santa Maria: l'antica funzione istituzionale è sostituita dal culto nei confronti

[29] C. CARPANESE, *Il santuario del Monte della Madonna nei Colli Euganei. Tra storia e cronaca*, Bresseo di Teolo (Padova) 1987, p. 8.

di una statua di terracotta dipinta, raffigurante la Madonna con il bambino in grembo. Una ricca (un tempo) raccolta di *ex voto* custodiva la memoria del culto attribuito al simulacro. Diventata santuario, Santa Maria di Belvicino acquista un nuova centralità, carismatica, nel contesto dell'antica circoscrizione pievana con la quale viene a coincidere il suo bacino di utenza, ora, come santuario. La chiesa di Santa Maria di Valli del Pasubio, antica chiesa parrocchiale di Valli ricordata nelle *Rationes Decimarum* del 1297, diventa santuario mariano in età moderna con la devozione ad un'icona mariana oggi sostituita da una statua di gesso raffigurante una Madonna con il bambino. Resta nel santuario la memoria di grandi processioni dietro l'icona miracolosa, alla quale vengono attribuite guarigioni e l'intervento a favore della pioggia. Anche in questo caso, la pieve e poi il santuario furono sempre gestiti dal clero secolare. Santa Maria della Pieve era invece la pieve della valle del Chiampo e diventa santuario mariano nel Quattrocento con la devozione all'Assunta e la venerazione di una statua della fine del Quattrocento raffigurante anche in questo caso una Madonna con il bambino. Il culto, testimoniato dagli *ex voto*, era segnato da messe giornaliere, da processioni, da pellegrinaggi. Al culto dell'Assunta sarà affiancato nel 1935 il culto della Madonna di Lourdes con un'ulteriore e chiara funzione di riattualizzazione rivivificante. Sulla linea di confine tra le due diocesi di Treviso e di Vicenza, la chiesa parrocchiale della Madonna dell'Acqua di Mussolente diventa santuario nel 1639, in seguito al rinvenimento di una miracolosa statua lignea della Madonna nelle acque del fiume Volon, proveniente dal monastero benedettino di Valle Santa Felicita. È interessante il fatto che, sebbene solo dopo tre anni, sia la chiesa parrocchiale a diventare la custode del simulacro miracoloso e non la comunità benedettina.

A Verona, il santuario della Madonna della Strà, nel comune di Belfiore, nasce come pieve nel 1143 con il titolo di San Michele Arcangelo per diventare poi la chiesa parrocchiale di Belfiore e passare nel 1497 alla dedicazione mariana della Madonna della Stra'. Nel 1622 l'inondazione costringe l'arciprete a trasferire la residenza nella chiesa parrocchiale dei Santi Vito, Modesto e

Crescenzio. La trasformazione della chiesa in santuario avviene di lì a poco, dopo la grande pestilenza del 1630, quando le viene riconosciuto un potere taumaturgico.

In tutti i casi ricordati c'è una chiesa pievana che per ragioni diverse perde la propria funzione originaria: o per un evento improvviso e catastrofico (l'alluvione) o perché giunta ormai a maturazione la crisi dell'ordinamento plebano antico, con la conseguente perdita di funzioni da parte di chiese, cappelle rurali e pievi alle quali il nuovo ordinamento parrocchiale arrivava spesso a sottrarre le antiche funzioni. L'apparizione, il ritrovamento di un simulacro miracoloso, il miracolo, manifestando la sacralità del luogo ne riconoscono, seppure su un piano nuovo e diverso, l'antica centralità, comportando di conseguenza la conversione dell'antico ruolo istituzionale dell'edificio in un ruolo carismatico nuovo.

Questo, del passaggio dall'edificio parrocchiale al santuario, è un fenomeno indagato oggi, soprattutto nella direzione del ruolo avuto nel Quattrocento dal clero regolare osservante nell'opera di «rivitalizzazione del tessuto delle parrocchie» ormai in crisi[30]. Rientra a suo modo in questa fenomenologia anche il caso di Lonigo, dove il santuario della Madonna dei Miracoli sorge sull'antica chiesa parrocchiale di San Pietro Lamentese, dipendente dall'abbazia benedettina di Santa Maria in Organo di Verona, e dove sarà la congregazione olivetana subentrata nel 1444 ai Benedettini l'artefice della trasformazione del ruolo della chiesa. Dopo 42 anni dal suo arrivo, nel 1486 avviene il famoso miracolo dell'immagine mariana sfregiata, in ricordo del quale viene costruita la nuova chiesa di Santa Maria dei Miracoli con l'attiguo monastero. Già l'anno dopo, in un testamento del 1487, si parla di «consecratio ecclesiae Sancti Petri in Lomentese sive fabrice ecclesie Sancte Marie»[31]. Anche la chiesa di Santa

[30] G. CRACCO, *Culto mariano e istituzioni di Chiesa tra Medioevo ed età moderna*, in L. SACCARDO - D. ZARDIN (edd), *Arte, religione, comunità nell'Italia rinascimentale e barocca*, Milano 2000, pp. 25-52, soprattutto pp. 29-33.

[31] G. MANTESE, *Memorie storiche della Chiesa vicentina*, III/2: *Dal 1404 al 1563*, Vicenza 1964, pp. 329-332.

Maria Assunta di Foza (situata in diocesi di Padova, ma nella zona pedemontana del territorio vicentino coincidente con l'Altopiano di Asiago) è cappella dipendente dai Benedettini del monastero bassanese di Santa Croce-Campese, e si trasforma in santuario nella prima età moderna (XV secolo) per i poteri taumaturgici attribuiti ad una statua lignea della Madonna, contestualmente al passaggio del monastero alla Congregazione riformata di Santa Giustina.

Ma la situazione delineata dai casi ricordati in precedenza porta a un'altra considerazione: ne emerge infatti la presenza di un clero secolare non solo passivo e renitente, ma vitale e capace di accompagnare la 'riconversione' della chiesa plebana fino al recupero, su un piano diverso, di quella centralità che l'edificio aveva all'origine come centro del piviere. Il caso della chiesa-santuario di Santa Maria di Belvicino, dove il bacino d'utenza del santuario e l'antica circoscrizione pievana vengono a coincidere, appare paradigmatico. In tutti questi casi, la metamorfosi del ruolo dell'edificio e la vitalità del clero curato sembrano dimostrare, dietro la devozione, l'esistenza di una forte identità e coesione di queste comunità (condivisa evidentemente anche dal clero curato), che può essere forse spiegata con la loro collocazione nell'area settentrionale della diocesi, verso la linea di confine con la diocesi di Treviso ma soprattutto di Padova (e con quella parte settentrionale della diocesi di Padova, comprendente il Pedemonte e l'Altopiano di Asiago, di pertinenza tuttavia del territorio vicentino)[32]. Si tratta tuttavia di un'ipotesi da verificare ulteriormente sulla base di un campione più ampio.

Rispetto alle intitolazioni mariane più antiche, risalenti ai primi secoli del medioevo, le nuove intitolazioni che dilagano dal Tre-Quattrocento in poi dilatano notevolmente l'onomastica mariana e traducono in luoghi fisici la pluralità di attributi

[32] Accenna al santuario come luogo in cui si conserva «la memoria collettiva di una vallata o di un 'cantone' rurale» e dove «le comunità rurali … riscoprivano, nella celebrazione comune di un intercessore celeste, il senso della profonda solidarietà che le univa», A. VAUCHEZ, *Lo spazio, l'uomo e il sacro*, cit., pp. 144-146.

assegnati alla Vergine per effetto dell'evoluzione che il culto mariano aveva conosciuto, soprattutto nei secoli XI-XII e XIII, sotto la spinta della riflessione dei teologi mediata poi dalla predicazione dei frati mendicanti. Attraverso i loro scritti e nelle loro parole, Maria era diventata infatti la «sommatoria» di tutte le virtù ed era stata celebrata, illustrata e spiegata ricorrendo ad un'infinita varietà di metafore e similitudini[33] poi raccolte, alla fine del Duecento, nel *Mariale* che il vescovo domenicano di Genova Iacopo da Varazze aveva composto in ausilio alla predicazione, riunendovi tutte le immagini che il pensiero cristiano occidentale a lui noto aveva associato alla Vergine[34]. Con queste metafore e similitudini la predicazione aveva certamente contribuito a creare nel suo pubblico un patrimonio di immagini mentali a cui il fedele si rivolgeva quando, nelle sue preghiere, chiedeva l'intercessione della Vergine. A vedere la Vergine lo aiutavano anche i numerosi racconti di miracoli che, sotto forma di *exempla*, i predicatori proponevano al popolo potendo contare su un repertorio di raccolte continuamente aggiornato. Molte di queste immagini erano già dipinti o statue, il cui ruolo è stato messo giustamente in evidenza: sia per la grande diffusione che conobbero nel XIII secolo e per l'impegno con cui proprio alcuni predicatori ne raccomandavano la venerazione[35], sia per il

[33] Su Maria «sommatoria di virtù» e sull'immagine della Vergine nella predicazione domenicana del Duecento: BARTOLOMEO DA BREGANZE O.P., *I «Sermones de beata Virgine» (1266)* (Fonti per la storia della Terraferma veneta, 7), introduzione e ed. critica di L. Gaffuri, Padova 1993, pp. LXXXVIII-CLI, qui p. XCIII; L. GAFFURI, *La predicazione domenicana su Maria nel XIII secolo*, in C.M. PIASTRA (ed), *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*, Atti del convegno della Fondazione Ezio Franceschini, Parma 7-8 novembre 1997, Firenze 2000, pp. 193-215.

[34] L. GAFFURI, *Paroles pour le clergé, paroles pour le peuple: définition de la foi et réfutation de l'hérésie dans deux sermonnaires mariaux du 13e siècle*, in *La Parole du Prédicateur. Ve-XVe siècle*, Etudes réunies par Rosa Maria Dessì et M. Lauwers, Nice 1997, pp. 344-362, qui pp. 361-362.

[35] G. PALUMBO, *Immagini e devozione. Gli antichi modelli delle immagini di devozione tra predicazione e missione*, in S. BOESCH GAJANO (ed), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Roma 1997, pp. 181-212, dove la Palumbo mette in evidenza, tra l'altro, il ruolo svolto dalla predicazione mendicante a sostegno della venerazione delle immagini sacre: in particolare attraverso l'esempio di una predica, del 6 gennaio 1305, di Giordano da Pisa.

loro indubbio potere evocativo, come dimostra il caso di Maria Sanchez studiato da William A. Christian Jr. nella Castiglia del Quattrocento, dove «erano ... proprio le immagini viste in chiesa a guidare, nel modo più esplicito, lo strutturarsi della visione»[36]. Ma prima dell'occhio era la mente che vedeva, dando forma alle immagini raccontate e mimate dai predicatori per illustrare e rendere accessibili i concetti astratti della predica[37]. Sono anche queste immagini mentali che, dal Trecento in poi, dopo una lunga gestazione, sembrano materializzarsi e animarsi ovunque nella forma di apparizioni miracolose: soprattutto l'ambiente rurale si popola di Madonne Campestri (apparse in un campo, in una radura, tra i rami di un albero), delle rocce (alla 'corona' di rocce alluderebbe anche il suggestivo santuario della Madonna della Corona, forse dal tedesco *Krone*, situato nella parete rocciosa delle propaggini orientali del Monte Baldo), ma anche di una folla di Madonne Liberatrici, dei Miracoli, delle Grazie, del Soccorso, della Salute, della Misericordia, che appaiono e parlano in genere alle donne, alle fanciulle o a uomini di umile condizione secondo uno schema che si ripete di volta in volta con poche varianti.

A queste Madonne si uniscono poi, nelle intitolazioni, quelle venerate dagli ordini religiosi (la Madonna della Cintura; la Madonna del Carmine) o il ricordo di lontane ma importanti apparizioni (il culto della Madonna della Neve o della Madonna di Loreto; la diffusione del culto lauretano, in particolare,

[36] Ottavia Niccoli nota la convergenza fra predicazione e iconografia come fonti di attività visionarie: O. Niccoli, *Madonne di montagna. Note su apparizioni e santuari nelle valli alpine*, in O. Besomi - C. Caruso (edd), *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, Basel - Boston - Berlin 1995, pp. 95-121, qui p. 99; alla Niccoli appartiene il passo citato tra virgolette.

[37] Anche l'immagine dell'intercessione mariana presa in prestito dal *De laudibus Beate Marie Virginis* di Arnaldo di Bonneval («Christus, nudato latere, Patri ostendit latus et vulnera; Maria Christo pectus et ubera ...»), di cui la Niccoli illustra il fortunato «iter» iconografico (O. Niccoli, *Madonne di montagna*, cit., pp. 106-109), prima di approdare all'immagine visiva fu innanzitutto un *leitmotiv* della predicazione in particolare domenicana del XIII secolo: Bartolomeo da Breganze O.P., *I «Sermones de beata Virgine»*, cit., pp. CIX-CXI, 508, 756.

riceverà un forte impulso dalla vittoria veneziana di Lepanto del 1571 che fece del santuario marchigiano il simbolo della resistenza della cristianità contro l'avanzata turca[38]); fino ai santuari mariani d'età contemporanea legati alle apparizioni avvenute in Francia a La Salette (il santuario di Fumane, nel Veronese; e di «La Salette» ai Catecumeni, a Venezia) e a Lourdes, oppure alla devozione alla Beata Vergine del Caravaggio.

Rispetto alle intitolazioni mariane, gli altri santi appaiono invece decisamente in netta minoranza. Nella sola diocesi di Verona, su 36 santuari censiti solo 4 hanno una dedicazione diversa da quella mariana e, di questi, 2 sono medievali: San Felice, a Cazzano di Tramigna, attestato dal XII secolo ma probabilmente databile già dal IX-X secolo, e San Rocco, a Quinzano-Verona, legato alla fortuna tardo quattrocentesca di questo santo come protettore contro la peste. E, del resto, si può cogliere la 'forza' e la capacità di attrazione del culto mariano anche nel passaggio di alcune intitolazioni non mariane a dedicazioni a Maria in età moderna. È il caso, ancora nel Veronese, della già ricordata Madonna della Strà intitolata a San Michele Arcangelo fino al 1497; come anche della Madonna di San Tommaso, nel comune di Bonavigo sulla riva sinistra dell'Adige, intitolata a San Tommaso Becket fino al XVII secolo; mentre a Belluno, la chiesa di Sant'Andrea Apostolo passa al titolo mariano di Santa Maria delle Grazie nel Seicento ed è nuovamente reintitolata nell'Ottocento alla Madonna del Caravaggio. Nella diocesi di Vicenza, su 21 santuari censiti, solo 4 hanno intitolazioni non mariane. Nel caso del santuario della Madonna di Montesummano, Maria diventa contitolare nel 1777 della dedicazione primitiva a sant'Orso, mitico re della Dalmazia morto sulle falde del Monte Summano dopo una lunga peregrinazione di espiazione[39], secondo una leggenda molto radicata nelle tradizioni degli abitanti del luogo. La diocesi di Padova si adegua

[38] G. Cracco, *Alle origini dei santuari mariani: il caso di Loreto*, in F. Citterio - L. Vaccaro (edd), *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, Brescia 1997, pp. 97-164.

[39] G. Mantese, *Memorie storiche della Chiesa vicentina*, I: *Dalle origini al Mille*, Vicenza 1952, pp. 3-20.

alla tendenza della preponderanza delle intitolazioni mariane nel territorio, con 11 santuari non mariani su un totale di 31 santuari censiti. Tra i non mariani ci sono, oltre ai santuari urbani già ricordati (a cui va aggiunto oggi il santuario di San Leopoldo Mandič), anche i due santuari antoniani dell'Arcella (ormai dentro la città) e del Noce a Camposampiero, sede del romitorio donato ad Antonio dal nobile Tiso da Camposampiero.

Un'interessante controtendenza è invece quella che emerge dal censimento dei santuari bellunesi, dove il culto mariano appare addirittura minoritario e limitato ad alcuni casi, tra i quali: la devozione lauretana, dal 1581, nel santuario della Beata Vergine di Loreto di Alconis, tra Paderno e San Zenon; oppure il santuario seicentesco di Santa Maria delle Grazie nel comune di Rocca Pietore, legato ad una forte devozione della comunità di Calloneghe nei confronti di una statua miracolosa. Molto più numerosi sono i santuari dedicati a santi diversi, legati alla prima evangelizzazione di quelle montagne e oggetto di una lunga e duratura devozione che sopravvive e resiste in età moderna: il santuario dei Santi Fermo e Rustico (località Baldeniga, divenuta poi San Fermo dopo il 1921); di San Lucano, «l'Apostolo delle Dolomiti», in valle San Lucano nell'Agordino (ma il santo è anche contitolare insieme ai Santi Gioata e Martino della cattedrale di Belluno); il santuario dei Santi Vittore e Corona di Anzù, a Feltre; di San Daniele di Pedeserva, divenuto poi forse nel Seicento di San Liberale con forte funzione taumaturgica (registrata dal detto popolare: «san Liberal che ne libere da ogni mal»); o di San Mamante, alle pendici del Nevegal, presente anche nell'antica diocesi di Ceneda e venerato dalle puerpere. Posteriore è il culto di san Gottardo a cui è dedicato un santuario a Vedana e al quale può essere in qualche modo collegata, secondo una tradizione locale, un'esperienza eremitica. A questi si aggiungono culti successivi, compreso quello di san Rocco e san Sebastiano, ma molto presenti nelle campagne per il loro rapporto con la vita contadina, come la devozione nei confronti di sant'Antonio abate, legata alla protezione contro l'*herpes zoster* negli uomini e contro l'afta epizootica negli animali. Proprio il rapporto con la vita contadina è una costante dei 'poteri' riconosciuti a questi intercessori celesti: si rivolgevano,

ad esempio, a san Giorgio di Lydda, titolare dell'omonimo santuario a Forcella San Giorgio nel comune di Sedico, coloro che non potevano mangiare il formaggio, alimento base dell'alimentazione nel bellunese. La tendenza che emerge è dunque quella di un legame molto forte delle comunità di montagna con le intitolazioni più antiche, dedicate soprattutto ai primi santi intercessori prodotti dallo sviluppo pastorale dei culti martiriali[40] e i cui poteri taumaturgici e terapeutici non sembrano trasferibili, in queste località, a santità nuove.

Il problema della genesi e della fortuna delle intitolazioni dei santuari non si esaurisce certo nei dati e negli interrogativi fin qui esposti. Molti altri ne resterebbero da prendere in considerazione, tra i quali anche quelli relativi al ruolo avuto dalle autorità civili (signorie cittadine e, poi, stato regionale veneziano) nella promozione di talune intitolazioni e, quindi, nella diffusione dei santuari nella Terraferma veneta. Nel caso della diocesi di Padova, può essere senz'altro significativo che su 31 santuari censiti ben 11 siano distribuiti nell'area sud/sud-occidentale, lungo le direttrici per Monselice/Este e per Rovigo. Si tratta di santuari in larga maggioranza mariani dei quali sarebbe interessante conoscere meglio le modalità di fondazione. Ricordiamo solo il caso del santuario di Santa Maria delle Grazie, a Este, eretto su disposizione testamentaria di Taddeo d'Este nel 1443 per consentire la venerazione di un'icona miracolosa. O, ancora ad Este, la chiesa della Salute eretta nel 1639 su richiesta popolare per incorporare un dipinto miracoloso situato sul muro di confine di una proprietà. Di fronte a iniziative che parrebbero dunque individuali e locali, il governo della Repubblica veneta appariva tollerante ma attento, come dimostrano le vicende della Madonna di Monte Berico e del santuario di Santa Maria Assunta di Monte Ortone[41], e come parrebbero

[40] C. PIETRI, *L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Actes du Colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Roma «La Sapienza», Rome 27-29 octobre 1988, Roma 1991, pp. 16-36.

[41] Sul santuario di Santa Maria Assunta di Monte Ortone, cfr. *infra*, parte III.

attestare le frequenti registrazioni di questi episodi miracolosi compiute da Marin Sanudo nei suoi *Diarii*. Ma certamente la gestione del sacro da parte della Serenissima (in laguna e in Terraferma) sarà un problema da sottoporre a nuove analisi anche alla luce delle schedature *in progress* delle diocesi di Treviso, Rovigo e Venezia.

III. La «cura animarum»: una ricerca aperta

Nell'ormai lontano 1981 Cinzio Violante introduceva i lavori del VI convegno di storia della Chiesa in Italia con alcune riflessioni riguardanti le trasformazioni degli assetti territoriali della *cura animarum* nel basso medioevo che mi sembrano tuttora valide. Erano esortazioni a studiare la penetrazione degli ordini mendicanti nelle campagne inseguendone i ritmi in connessione con fenomeni come l'Osservanza, l'evoluzione quattrocentesca della pietà popolare, l'intensificarsi delle apparizioni mariane e, infine, «la ricorrente scoperta – nelle campagne o nei suburbi – di immagini mariane, di vario tipo, cui si attribuì vario significato»[42]. Emergevano allora i santuari come poli nuovi di riferimento dei fedeli, di aree che potevano anche essere diverse da quelle tradizionali (pievane), luoghi non solo di devozione ma anche di un vero servizio sacramentale e di catechesi: potevano così nascere, osservava lo studioso, «nuovi centri per la cura d'anime i quali sostituivano i vecchi assumendone o meno lo stato giuridico, con àmbito territoriale aderente alle nuove necessità e quindi – a volte – mutato».

L'invito e l'annotazione erano quanto mai calzanti. La domanda di fondo, sottesa a queste annotazioni, riguarda qualsiasi osservatore delle realtà santuariali e si può esprimere sinteticamente così: quale fu il ruolo assunto dai santuari nella storia della religione dei fedeli? Ebbero essi, oltre all'ovvio significato devozionale, influenza sull'esercizio della cura d'anime? E se sì,

[42] C. Violante, *Sistemi organizzativi della cura d'anime in Italia tra Medioevo e Rinascimento. Discorso introduttivo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secc. XIII-XV)*, Atti del VI convegno di storia della Chiesa in Italia, Firenze 21-25 settembre 1981, Roma 1984, pp. 34-35.

stimolarono mutamenti strutturali nell'assetto territoriale della stessa cura? È chiaro che una tale serie di interrogativi spinge a guardare l'evoluzione nel tempo lungo di questi luoghi di culto e induce ad affrontare problemi tanto facili da formulare quanto ardui da risolvere, dato lo stato degli studi al riguardo e forse la stessa situazione delle fonti. Il rilievo si attaglia ovviamente anche alle diocesi venete che il censimento attuale va esaminando, dove la frammentarietà delle informazioni così come l'incertezza di lettura vanno continuamente emergendo. Nell'impossibilità di costruire dei quadri di insieme plausibili, è dunque il caso di procedere soltanto a qualche esemplificazione più sicura e significativa.

Una prima constatazione riguarda l'addensamento nel tempo del fenomeno santuariale, reso visibile, sia pure in forma non definitiva, dai grafici. Non può non colpire l'attenzione qualche periodo particolarmente rappresentativo dell'intensità delle fondazioni. Come è già stato osservato[43], in particolare nelle diocesi di Padova e Vicenza il periodo intercorso tra la prima metà del secolo XV e i primi decenni del secolo seguente, ad esempio, appare assai ricco di eventi miracolosi seguiti dall'edificazione di luoghi di culto divenuti subito meta di pellegrinaggi. Il dato corrisponde peraltro a più larghe e generali acquisizioni: si sa bene come con ritmi diversi – una maggiore quantità di 'visioni' si ebbe tra la fine del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento – l'irruzione del soprannaturale conobbe una forte crescita proprio in quell'epoca, e come frequentemente si tradusse appunto nella creazione di nuove chiese dotate di particolarissimi carismi. È dunque all'interno di quest'ambito temporale che cercheremo di gettare lo sguardo anche per alcune delle diocesi venete in fase di censimento.

Negli anni Venti del Quattrocento assistiamo alla nascita contemporanea di due santuari mariani in località non lontane: a Monte Berico presso Vicenza e a Monte Ortone a pochi chilometri (12) da Padova. L'anno dell'apparizione della Vergine a Vincenza, una donna devota di Maria moglie di un carpentiere che faceva anche il contadino, mentre andava a portare il cibo

[43] Cfr. *supra*, parte I.

al marito sul colle ai margini della città vicentina, è il 1428; nello stesso torno di tempo in maniera diversa, secondo la tradizione raccolta da Giacomo Filippo Tomasini, un tal Pietro Falco, ammalato, recandosi alle terme di Abano nella speranza di ottenere la guarigione, avrebbe avuto l'ispirazione di salire sulla collina vicina, dove, presso una fonte, la Madonna gli sarebbe apparsa e gli avrebbe ordinato di estrarre dall'acqua una sua immagine per offrirla alla venerazione del popolo, promettendo di far cessare così la peste. Il dato accomunante è, come si vede, la pestilenza, che in effetti infuriò in quell'anno in varie città venete; in ambedue i casi la visione pone come condizione essenziale allo spegnersi del morbo la costruzione di un luogo di culto mariano.

Ma è interessante guardare allo svolgersi degli avvenimenti, a quanto accade in connessione con l'erezione del santuario e con la sua ufficiatura. Si profilano subito i veri protagonisti, che non sono né Vincenza né il 'villico' Falco il cui ruolo di mediatori di un messaggio soprannaturale si esaurisce quasi immediatamente: compaiono invece le autorità ecclesiastiche, i religiosi chiamati a governare il luogo sacro, i cittadini, e Venezia, dal 1405 signora della Terraferma. In ambedue i casi si può ravvisare un primo periodo nel quale agisce come protagonista, al di là delle incerte figure dei destinatari delle visioni, la città: è questa che, appunto, premuta dall'infuriare della peste procede alla tempestiva opera di costruzione della chiesa richiesta dalla Vergine; e sono dei cittadini che provvedono a dotare il luogo sacro di religiosi. La trafila degli avvenimenti è piuttosto eloquente[44]. A Padova dapprima si assume il compito di tutela il

[44] Una buona ricostruzione storica è offerta per Padova da K. WALSH, *La congregazione riformata di Monte Ortone nel Veneto*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLIII, 1989, pp. 89-97: studio che tuttavia illumina maggiormente la congregazione e Simone da Camerino, sulla base di documentazione prevalentemente interna all'ordine, mentre non è stata esaminata la documentazione fornita dagli atti del Consiglio del comune cittadino, importante già a una prima lettura (si veda la bibliografia citata nel saggio, che contiene anche buoni spunti critici nei riguardi delle opere più note e utilizzate, come GIACOMO FILIPPO TOMASINI, *Historia della B. Vergine di Monte Ortone, nella quale si contengono diverse grazie e miracoli, l'origine della Congregazione dedicata al suo nome, e la vita di Fr. Simone da*

nobile Ludovico Buzzacarini, canonico della cattedrale, noto giurista, condottiero filocarrarese passato al servizio dei veneziani[45], il quale si fa mediatore dell'autorizzazione a costruire l'edificio di culto presso una gerarchia ecclesiastica non insensibile; vengono poi incaricati dell'ufficiatura e della custodia della reliquia due agostiniani che dovranno operare sotto le ali dello stesso Buzzacarini. A Vicenza due cittadini, Michele Orefici e Gaspare di Tommasino[46], in un incontro occasionale con dei veneziani si fanno interpreti della città nel desiderio di reperire dei religiosi per la custodia del santuario, e così quasi per caso vengono ingaggiati dei frati appartenenti al recente ordine di Santa Brigida allora attivi a Venezia[47], mentre l'autorità ecclesiastica, che aveva rifiutato il messaggio di Vincenza quasi fosse una pazza, tace.

Il 1435 – la coincidenza è piuttosto singolare – sembra segnare una svolta nell'una e nell'altra città. A Padova la dedicazione della nuova chiesa da parte del vescovo Pietro Donato, il 28

Camerino fondatore di essa, Padova 1644). Notissimo e studiato è il caso vicentino. Per una recente lettura degli avvenimenti, sulla quale essenzialmente ci basiamo, si vedano gli studi di Giorgio Cracco (cfr. *supra*, nota 8).

[45] Per una sintetica biografia cfr. *Dizionario biografico degli Italiani*, XV, Roma 1972, pp. 643-646; per il ruolo della famiglia e dello stesso Ludovico nell'ambito della politica carrarese nei riguardi dei benefici ecclesiastici rinvio, anche per la bibliografia, a S. COLLODO, *Lo sfruttamento dei benefici canonicali* (1981), in S. COLLODO, *Una società in trasformazione. Padova tra XI e XV secolo*, Padova 1990, in particolare pp. 283, 285-286, nota 33.

[46] Alcuni cenni biografici per i due personaggi si trovano in G.M. CASAROTTO, *La costruzione del santuario mariano di Monte Berico*, cit., pp. 148-152.

[47] Il racconto si trova nel processo pubblicato *ibidem*, pp. 75-76 (è l'undicesimo miracolo dichiarato). L'autore corregge in qualche punto – come nell'individuazione del cittadino veneziano maggiore artefice dell'ingaggio dei Brigittini – la lettura data da G. MANTESE, *Memorie storiche della Chiesa vicentina*, cit., pp. 372-373. Il testo, edito già da M. RUMOR, *Storia documentata del santuario di Monte Berico*, Vicenza 1911, narra di come i vicentini, chiacchierando con Pietro Valier e altri veneziani durante un viaggio a Venezia intorno alla costruzione della chiesa mariana e ai miracoli ivi operati, avessero avuto informazioni ottime intorno ai seguaci di santa Brigida e valido aiuto per la chiamata a Vicenza di quei religiosi.

agosto 1435, si accompagna all'ingresso dell'agostiniano Simone da Camerino, fondatore di una congregazione osservante che avrebbe tratto la denominazione dal luogo santuariale e dalla sua persona; a Vicenza la chiesa e il convento di Monte Berico passano dai Brigittini ai Servi di Santa Maria osservanti, presenti a Brescia dal 1430. All'insegna dell'osservanza di due ordini religiosi si avvia quindi una nuova vita dei due santuari, retti da comunità in grado di assicurare un'ufficiatura costante e alcune prestazioni più squisitamente 'pastorali', in particolare – sembra – la predicazione.

Il senso del passaggio tra le due diverse fasi di esistenza, utilmente sondato, si mostra piuttosto complesso. Guardiamo al santuario degli Euganei. Qui il cambiamento appare correlato a un fatto politico quale fu la fine del Buzzacarini, giustiziato a Venezia per la partecipazione alla congiura di Marsilio da Carrara. Non a caso il santuario di Monte Ortone fu allora affidato a frate Simone, «uomo del doge»[48] politicamente operoso anche in anni futuri (sarà uno dei protagonisti delle trattative di pace tra la Milano sforzesca e le Repubblica veneta negli anni 1453-1454), e insieme persona ben inserita nella società padovana sia pure in modo non sempre interamente pacifico, dato il potenziale di conflittualità insito nel rapporto tra le tendenze autonomistiche della congregazione e il controllo che la città intendeva mantenere sul luogo sacro, meta di pellegrinaggi e destinatario di elemosine e donazioni. Si deve ancora ricordare che il frate agostiniano, rappresentante della corrente osservante dell'ordine e buon interprete dei suoi programmi devozionali e pastorali, diresse una moderata e tuttavia non insignificante espansione agostiniana oltre il convento euganeo, a Cittadella, a San Cristoforo (vicino Murano), e nella stessa Padova, dove ottenne un edificio in Prato della Valle per farne un ospedale[49]: espansione alla quale concorsero poteri civili – il doge, la città

[48] L'espressione è della K. WALSH, *La congregazione riformata*, cit., p. 91; dalla stessa traggo l'intera ricostruzione storica.

[49] *Ibidem*. Per la decisione del Consiglio, del 17 aprile 1436, cfr. Archivio di Stato di Padova, Antico archivio del Comune, *Atti del Consiglio*, I, f. 296 (numerazione recente a penna): l'edificio era stato iniziato in altri tempi con il titolo di San Marco in seguito a lasciti testamentari.

di Padova – ed ecclesiastici – il vescovo 'riformatore' di Vicenza Francesco Malipiero – in un singolare quanto caratterizzante intreccio. Se poi passiamo a considerare Santa Maria di Monte Berico, lo stacco tra la prima fase di vita e la stabilizzazione istituzionale avviata con l'ingresso dei Servi di Maria si rende ancora più visibile. Presiedono infatti al cambiamento attori fino a quel momento assenti o quasi: il vescovo Francesco Malipero che agisce in pieno accordo con il papa veneziano Eugenio IV (è un Condulmer); Antonio da Bitetto[50], un frate dell'ordine dei Servi che dal convento di Brescia vigila sull'ampliamento degli impianti dell'osservanza in sintonia con il papato e con la stessa Repubblica di Venezia. L'ingresso dei frati appare così inserito in un programma preciso, maturato da qualche tempo e chiaramente si evidenzia la volontà di 'voltar pagina' rispetto a un recente passato: ai Brigittini con il loro modo di associare nelle azioni di culto alla Madonna la loro santa e le sue rivelazioni; ai vicentini che correvano in aiuto ai frati e ne erano spesso ricompensati con miracoli[51]; allo stesso Giovanni da Porto, estensore nel 1430-1431 del processo in cui queste e altre cose si raccontano[52], il quale trasferirà altrove il suo legame con l'ordine di Santa Brigida immettendolo nel non lontano 1455 nella chiesa di Santa Maria del Cengio di Isola Vicentina[53].

[50] È figura molto importante per la storia dell'Osservanza regolare nell'ordine dei Servi; per una prima informazione cfr. F.A. DAL PINO, *Tentativi di riforma e movimenti di osservanza presso i Servi di Maria nei secoli XIV-XV*, in K. ELM (ed), *Reformbemühungen und Obseranzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, Berlin 1989, pp. 366-367.

[51] Alcuni miracoli narrati nel processo sono illuminanti riguardo al riferimento dei riti alla santa svedese e all'appoggio popolare, G.M. CASAROTTO, *La costruzione del santuario mariano di Monte Berico*, cit., in particolare il miracolo trentunesimo, pp. 87-88, ma anche i miracoli sedicesimo, diciottesimo, ventesimo, quarantatreesimo, pp. 80-81, 82-83, 93.

[52] Per l'edizione completa del processo *ibidem*; sulla figura di Giovanni da Porto in particolare pp. 135-136 (anche per gli studi precedenti). Per l'importante famiglia si dispone ora dell'edizione critica delle *Cronicae* di BATTISTA PAGLIARINI, edite da J.S. GRUBB (Fonti per la storia della Terraferma veneta, 5), Padova 1990, in particolare pp. 226, 314-316.

[53] Cfr. *supra*, nota 13; notizie sulla cessione e presenza dei Brigittini in G. MANTESE, *Memorie storiche*, III/2, cit., pp. 379-380.

Ci si chiede quanto la congregazione agostiniana osservante di Monte Ortone, da una parte, e i Servi di Maria osservanti, dall'altra, abbiano inciso sulla storia 'pastorale' dei due santuari nei tempi successivi, se cioè la loro presenza abbia promosso le due chiese da luoghi di grazie a luoghi di formazione religiosa dei fedeli, facendone dei centri di un «vero servizio sacramentale e di catechesi», secondo le suggestioni annunciate sopra. Le risposte, purtroppo, non sono né chiare né esaurienti. Per Monte Ortone, che pure si segnala ancora nel corso del Seicento come luogo di intensi e devoti pellegrinaggi[54], la cura spirituale del fedeli, il cui perno doveva essere la predicazione, pare esaurirsi con la morte di Simone da Camerino, il frate programmatore personalmente impegnato con successo in quel compito[55]. Più rilevante sembra essere l'influenza religiosa dei frati di Monte Berico sotto diversi aspetti. Innanzitutto nell'adesione a un progetto riformatore dell'ordine nel quale era vivo l'impegno pastorale – specialmente la predicazione – associato a un rigoroso stile di vita comunitaria, ma anche nel mantenimento dello spirito eremitico originario, se, come credo, questo senso ha che il prete secolare Nicolò da Fiesso, già rettore di un piccolo gruppo di chierici stabilitosi nel 1438 a San Fortunato di Bassano con un progetto di vita comune controllato dalla Congregazione riformata dei Benedettini di Santa Giustina di Padova, abbia scelto di risiedere con un compagno per alcuni anni (dal 1450 al 1453 circa) nelle vicinanze del santuario come eremita[56].

In queste due 'storie' di santuari, accanto alla molteplicità dei fattori che concorsero a segnarne il cammino, emerge l'importanza dei religiosi chiamati a custodire la fama taumaturgica

[54] K. WALSH, *La Congregazione riformata*, cit., p. 98. Si ricordi anche la data di pubblicazione dell'opera del Tomasini (1644).

[55] *Ibidem*.

[56] Le prime notizie sono in P. SAMBIN, *Ricerche di storia monastica medioevale*, Padova 1959, in particolare pp. 123-127. Il prete e la sua comunità sono stati oggetto di attenzione anche da parte di G. MANTESE, *Nota su Nicolò di Antonio da Fiesso di Ferrara*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XIII, 1959, pp. 384-390 (ristampato in G. MANTESE, *Scritti scelti di storia vicentina*, Vicenza 1982, I, pp. 209-214).

del luogo e a incrementare il culto mariano. Non solo: gli stessi religiosi, avendo abbracciato l'osservanza regolare, sia pure in misura e con tonalità diverse, mettono in pratica anche la tendenza piuttosto comune alla cura delle anime dei fedeli riscontrabile in un movimento che interessava vari ordini religiosi in forma accentuata, e tuttavia non esclusiva. Che il capitolo della loro azione, non limitata alle correnti più rigoriste ma estensibile alle intere istituzioni, possa utilmente contribuire a illuminare la storia dei santuari peraltro appare evidente oltre questi due esempi. Nei censimenti in atto, significativi sia pure nella loro incompiutezza, molte sono le chiese – che oggi chiamiamo santuari – rette da persone appartenenti agli ordini mendicanti e ad altri istituti regolari: si possono ricordare a titolo di esempio i frati Minori osservanti presenti a Piove di Sacco (diocesi di Padova) dal 1489 in Santa Maria delle Grazie o i conventuali della Madonna del Frassino presso Peschiera e di Santa Maria del Monte di Sommacampagna (diocesi di Verona), oppure i Domenicani di Santa Maria delle Grazie di Este (diocesi di Padova); ma anche gli insediamenti di ordini religiosi meno noti per questo aspetto come quelli dei Servi di Maria, attivi, oltre che a Monte Berico, presso i santuari mariani di Cornedo (dai primi decenni del Cinquecento), di Castello di Godego (diocesi di Treviso), di Cavalcaselle (diocesi di Verona), per non parlare di altre presenze più frammentarie e però significative, come quelle dei Carmelitani (diocesi di Treviso), dei Gerolimini (al Tresto in diocesi di Padova), degli stessi Benedettini.

V'è di più. Visite pastorali sistematiche – mi riferisco alle testimonianze per molti versi eccezionali prodotte dalle ispezioni di Gian Matteo Giberti e dei suoi collaboratori nella diocesi di Verona (1525-1542) – attestano inequivocabilmente l'allargamento dell'azione dei frati, e non solo degli osservanti, dalla sfera della devozione a quella 'pastorale'. L'agguato dell'usurpazione di ruoli tradizionalmente parrocchiali è pienamente avvertito. Ancora qualche esempio: alla Madonna del Frassino il vescovo appare preoccupato del modo di confessare dei frati Minori osservanti *laxatis retibus*; a Sommacampagna il visitatore (che questa volta è il vicario del vescovo) ingiunge severamente

al frate francescano che regge la chiesa di non intromettersi in materia di confessione; a Soave, dove i Domenicani governano il santuario mariano di Mondragone con buoni risultati, la loro attività di predicazione e confessione è posta sotto controllo[57]. Appare chiaro, dunque, che i religiosi preposti a quelle chiese predicano, e più ancora confessano.

Vi è anche qualche caso che mette in evidenza in maniera diretta l'attivismo pastorale dei religiosi in collegamento con un santuario. In particolare mi sembra opportuno inseguire nel dettaglio quanto le stesse visite gibertine attestano per Cavalcaselle: qui un frate dei Servi di Maria gestisce la chiesa parrocchiale con il permesso dei superiori coadiuvato da un converso, vivendo di elemosina e di un magro reddito proveniente da una decina di campi assegnati dai signori del luogo; nel contempo si prende cura di una confraternita in onore della Vergine eretta da poco nell'oratorio di Santa Maria degli Angeli: santuario nascente dalla devozione popolare a un'immagine mariana miracolosa[58]. Come si vede, il frate immette nella cura parrocchiale l'iniziativa del santuario mariano, facendo sorgere anche un'associazione laicale 'mediatrice' che interpreti le attese del popolo e le esigenze della parrocchia. La tendenza da parte dei regolari ad allargare la sfera del loro agire alla cura delle anime dei fedeli – tendenza in realtà presente da molto lontano – sembra rinvigorirsi in questo lasso di tempo proprio attraverso la gestione di quelle chiese sovraparrocchiali e dotate di ampi carismi che sono i santuari, i quali finiscono con il rappresentare il terreno più adatto per realizzare l'antica vocazione a 'formare' il popolo – confessando, predicando, organizzando il culto –, estranei come sono alle strutture parrocchiali esistenti per la loro intrinseca qualità di luoghi 'sacri' aspiranti all'universalità. L'osservazione non è certo generalizzabile; rientra in ogni caso in un tema degno di essere approfondito oltre i contributi che pur gli sono stati dedicati.

[57] A. FASANI (ed), *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo G.M. Giberti, 1525-1542*, I, Vicenza 1989, pp. 559 (1530); II, p. 1209 (1533); III, p. 995 (1532).

[58] *Ibidem*, I, pp. 186; II, p. 1150 (1526, 1532).

Si deve dire, del resto, che l'azione dei religiosi all'interno dei santuari rispondeva ad ampie attese delle popolazioni: la gente accorreva al 'luogo santo' a cercare il miracolo o ad ascoltarne la memoria per irrobustire speranze e sicurezza, e doveva trovare del tutto naturale e auspicabile che in quel luogo avvenisse la riconciliazione con Dio, la partecipazione al sacrificio di Cristo attraverso la celebrazione eucaristica, l'ammaestramento religioso. Possiamo ricorrere ancora a un esempio: a Crocetta di Godego (in diocesi di Treviso), verso il 1420, la locale confraternita mariana avvia la costruzione di una cappella in seguito a un'apparizione della Vergine; si presenta subito il problema dell'ufficiatura e i paesani si rivolgono ai Servi di Maria presenti nel territorio a Castelfranco Veneto per un servizio stabile ed efficiente, ma la valutazione del beneficio appare diversa presso la Curia romana e in diocesi: considerandolo la Curia un semplice chiericato, la diocesi un beneficio dotato di cura d'anime, e quindi esigente la residenza. Le conseguenze di tale difformità di giudizio non meritano di essere ricordate.

È invece opportuno sottolineare come i promotori dell'impresa mirassero a precisi obiettivi: avere un'offerta cultuale costante e un nucleo di officianti 'sicuri', non a caso frati e frati di un ordine conosciuto nel territorio diocesano per precedenti prove di efficienza pastorale[59]. Quanto avvenne nel piccolo santuario trevigiano combacia con realtà più ampie ben note. Tutti sappiamo che i fedeli del tempo preferivano ricorrere per la confessione ai frati sottraendosi al controllo canonico dei propri parroci. Restando al territorio veneto si può citare ancora il caso di Legnago, un grosso borgo del Veronese, dove nel 1454 l'arciprete dichiara al vescovo Ermolao Barbaro in visita pastorale che: «de confessione pauci veniunt, set fere omnes vadunt ad mendicantes»[60], vale a dire dai frati Minori insediati a San Francesco. Riecheggia l'arciprete della pieve

[59] L. Pesce, *La Chiesa di Treviso nel primo Quattrocento*, Roma 1987, I, pp. 588-591.

[60] Ermolao Barbaro, *Visitationum liber diocesis Veronensis ab anno 1454 ad annum 1460*, ed. S. Tonolli, Verona 1998, p. 20.

dell'attiguo centro di Porto: i parrocchiani praticano male la chiesa perché vanno dai Domenicani di Santa Maria[61].

Molti altri potrebbero essere i santuari per i quali la ricognizione dell'operato dei religiosi preposti, opportunamente indagata, sarebbe in grado di recare utili contributi alla conoscenza dell'assetto della cura d'anime nel basso medioevo, ai suoi turbamenti e al suo aggiustarsi secondo la legge dell'esperienza. Lasciamo il campo aperto a una ricerca che deve perfezionarsi modulandosi nel 'particolare' e insieme avvertendo le direzioni storiche accomunanti. In questa rapsodica rassegna di problemi schiusi dal censimento dei santuari veneti ancora in atto, per quanto attiene alla 'cura spirituale' è opportuno presentare qualche altra informazione atta a stimolare riflessioni e approfondimenti. Abbiamo gettato uno sguardo sui santuari retti da religiosi. Le diocesi venete presentano tuttavia molte chiese-santuari nate da storie diverse, in cui il problema della cura d'anime appare centrale. È il caso – per riprendere un esempio già citato – dell'antica pieve di Santa Maria di Belvicino, in diocesi di Vicenza. Dopo la rottura della sua ampia circoscrizione territoriale conseguita alle trasformazioni economiche e demografiche della zona, resta assorbita dalla chiesa del centro emergente di Schio perdendo di fatto la dignità plebana; ma la quattrocentesca statua miracolosa della Vergine che conserva le dà nuovo prestigio, le processioni provenienti dai luoghi dell'antica circoscrizione ripropongono nel tempo la memoria della natura originaria[62]. Così la trasformazione della pieve in santuario permette la sopravvivenza di un nucleo di servizio religioso per molto tempo, almeno fino agli anni Sessanta del XX secolo.

Chiese parrocchiali che diventano santuari; santuari che ottengono la parrocchialità o che almeno esercitano alcune funzioni

[61] Di fondazione quattrocentesca la chiesa di San Francesco; più antica quella di Santa Maria, già degli Umiliati e passata ai Domenicani prima del 1454 (per qualche informazione cfr. C. BOSCAGIN, *Legnago nella storia*, Legnago 1975, pp. 109-113).

[62] Alcune note in G. MANTESE, *Storia di Schio*, Schio (Vicenza) 1955, pp. 70-73, 211-214, 220-222, 436-442.

importanti della cura pastorale; abbiamo visto anche comparire un'associazione di laici che promuove la devozione alla Vergine, fonte di miracoli, e insieme il servizio liturgico, secondo un processo che fa pensare a qualche analoga situazione, anche non veneta, già nota, come il passaggio avvenuto a fine Trecento della parrocchia di Cigoli (presso San Miniato) agli Umiliati provocato dal possesso di un'immagine taumaturgica della Madonna consegnata loro da una confraternita mariana[63]. Sono tutti percorsi che attendono di essere esplorati, e non per mera curiosità ma in quanto contengono aspetti vari della vicenda umana e religiosa degli uomini. Si aggiunga che non tutte le strade vanno nella stessa direzione, ma esistono casi in cui il santuario non decolla nonostante la presenza di quei fattori di stabilità e successo che abbiamo citato. Emblematica al riguardo la vicenda di San Giacomo al Grigliano presso Verona, chiesa nata con grandi ambizioni anche architettoniche dal fortunoso ritrovamento del corpo del santo, voluta dalla città in un momento politico travagliato, quale fu il trapasso verso la dominazione veneziana, affidata a un gruppo di monaci benedettini della congregazione di Santa Giustina di Padova ossia a una comunità rinnovata e fervidamente attenta a congiungere l'osservanza monastica con l'ufficio liturgico rivolto ai fedeli, ma santuario dall'incerto destino, come sta a dimostrare la costruzione interrotta ancora visibile per chi si accosti alla città atesina provenendo da Vicenza in autostrada[64]. I vescovi pretridentini ebbero atteggiamenti diversi nei confronti di questi luoghi. Gli ordinari più rigorosi e zelanti si preoccuparono di controllare l'attivismo degli ufficianti nei settori maggiormente delicati e importanti della pastorale spegnendo dove possibile gli entusiasmi dei devoti nei confronti degli eventi miracolosi, nel probabile avvertimento che, rompendo il tradizionale sistema parrocchiale da un piano più alto come quello carismatico,

63 P. MORELLI, *Per una storia delle istituzioni parrocchiali nel basso Medioevo: la prepositura di S. Maria e S. Michele di Cigoli e la pieve di S. Giovanni di Fabbrica*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo*, cit., pp. 776-778.

64 G. DE SANDRE GASPARINI, *Origine, ascesa e decadenza di un santuario medievale*, cit., pp. 115-139.

i santuari potevano essere di turbamento all'intero sistema istituzionale della *cura animarum*. Sta di fatto, tuttavia, che questi luoghi ricchi di eccezionale grazia, presenti sulla scena religiosa nei tempi che abbiamo qui considerato, avrebbero contrassegnato anche le epoche successive – fino ai nostri giorni – con ritmi di sviluppo anche accentuato, come possono dimostrare i grafici pur non definitivi presentati in questa sede. La storia generale dei modi con i quali la Chiesa, attraverso i sacramenti, i riti, la parola – ciò che con un'unica parola chiamiamo *cura animarum* – guidò il cammino religioso dei fedeli ha dunque una parte tutt'altro che secondaria all'interno della storia dei santuari.

Tab. 1. *Santuari censiti nella diocesi di Vicenza*

Denominazione	*Località*	*Data di fondazione*	*m/slm*
Santa Maria dell'Alzana	Arcole (Verona)	metà XII sec.	27
Madonna dei Miracoli	Lonigo	1481	28
Santa Maria delle Grazie	San Vito di Leguzzano	XV sec.	58
Santa Margherita di Antiochia e Santo Isidoro Agricola	Schiavon	1494	74
San Fermo	Castelgomberto	1191	140
Santa Maria Liberatrice o Santa Libera, già Santa Maria Assunta (fino al XV sec.)	Malo	IV-V sec.	145
Madonna dell'Acqua	Mussolente	1639	150
Madonna della Pieve (Santa Maria Assunta) e Madonna di Lourdes	Chiampo	1400-1480	175
Maternità di Maria (Madonna del Parto)	Schio	1498	178
Altare della Madonna Addolorata o della Pietà	Chiesa di San Giacomo, Schio	XV sec.	197
Beata Bakhita, già chiesa della Sacra Famiglia	Schio	1947	200
Santa Rita da Cascia	Schio	1879	206
Madonna delle Grazie	Costabissara	1917	221
Santa Maria di Belvicino	Pievebelvicino	IV-V sec.	230
Beata Vergine del Monte Summano, detta Il Santo	Santorso	XIII sec.-1263	235
Madonna di Monte Berico	Vicenza	1428	250
Madonna di San Sebastiano	Cornedo	1469-1514	262
Santa Maria Madre di Dio	Valli del Pasubio	1297	350
Madonna della Mercede	Montecchio Precalcino	XV sec.	collina
Santa Maria Bambina di Paninsacco	Valdagno	1400-1484	469

segue tab. 1

Denominazione	*Località*	*Data di fondazione*	*m/slm*
Cappella del Miracolo di Santa Caterinella	Schio, sul Monte Novegno	XIII sec.-1483	910
Madonna di Monte Summano	Santorso	1305	1188

In questa tabella, come nelle successive, i santuari sono elencati secondo l'ordine crescente della loro altitudine sul livello del mare.

Tab. 2. *Santuari censiti nella diocesi di Verona*

Denominazione	*Località*	*Data di fondazione*	*m/slm*
Madonna della Salute	Porto di Legnago	XVI sec. e 1955	16
Madonna di San Tommaso	Orti di Bonavigo	XVII sec.	16
Madonna della Cintura	Bovolone	1649	24
Madonna della Strà	Belfiore	XVI sec.	27
Madonna della Bastia	Isola della Scala	1126	31
Nostra Signora della Pellegrina	Isola della Scala	1721	31
Madonna di Campagnamagra	Vigasio	1685	37
Madonna della Bassanella	Soave	1098	40
Beata Vergine della Staffalo	San Giovanni Lupatoto	1630	42
Santa Teresa del Bambin Gesù	Verona	1930	43
Madonna di Campagna	San Michele Extra	1559	45
Madonna del Popolo	Duomo, Verona	metà XV sec.	47
Madonna dell'Uva Secca	Povegliano	1611	47
Madonna di Dossobuono	Verona	1801	66
Madonna del Frassino	Peschiera del Garda	1510	68
Madonna di Bardolino	Bardolino	1630	68
San Rocco	Quinzano	1480	89
Madonna dell'Altarol	Poiano	metà XVII sec.	89
Madonna di Pol	Pastrengo	1623	97
Madonna degli Angeli	Cavalcaselle	prima metà XVI sec.	98
San Felice	Cazzano di Tramigna	IX-X sec.	100
Cristo della Strada	Brentino Belluno	1971	110
Madonna del Monte	Sommacampagna	prima metà XIII sec.	121

segue tab. 2

Denominazione	*Località*	*Data di fondazione*	*m/slm*
Madonna del Carmine	Negrar	inizi XVII sec.	121
Madonna del Perpetuo Soccorso	Bussolengo	1875	127
Santa Maria delle Grazie	Brentino Belluno	XVIII sec.	132
Madonna della Neve	Colà di Lazise	1650	146
Nostra Signora di Lourdes	Verona	1654 e 1958	167
Madonna Assunta di Vajo	Fumane di Valpolicella	XII sec.	188
Altari della Madonna del Rosario e della Madonna delle Grazie	Chiesa di San Giovanni Battista, Rivoli Veronese	XVII-XVIII sec.	191
Beata Vergine del Soccorso	Marciaga	prima metà XVI sec.	258
Madonna de La Salette	Fumane	1859	271
Madonna della Salute di Monte Solane	Sant'Ambrogio di Valpolicella	1966	410
Santa Maria della Valverde o di Minerbe	Marano di Valpolicella	1454	537
Madonna della Corona	Caprino Veronese	1522	774

Tab. 3. *Santuari censiti nella diocesi di Belluno-Feltre*

Denominazione	*Località*	*Data di fondazione*	*m/slm*
San Giorgio	Sedico	XIV sec.	316
Santi Fermo e Rustico	San Fermo	1363	339
San Pietro in Tuba	Limana	1185	341
Madonna del Parè	Limana	XV sec.	341
San Marino in Valle	San Gregorio nelle Alpi	VIII-IX sec.	349
Beata Vergine del Caravaggio	Visome	1829	350
San Gottardo	Sospirolo	1155	355
San Marcello	Feltre	XIII sec.	357
Santa Giuliana, Vergine e Martire	Sospirolo	XV sec. (post 1421)	357
Sant'Antonio Abate	Villiago	XV sec.	380
San Mamante	Belluno	XIII sec.	383
Santa Lucia	Belluno	1362	383
Altare della Madonna	Chiesa di Sant'Andrea, Belluno	XV sec.	383
Altare della Sacra Spina	Cattedrale di San Martino vescovo, Belluno	1471-1472	383
Beata Vergine della Salute	Belluno	1628	383
Maria Immacolata di Lourdes	Belluno	1990	383
Madonna Addolorata	Vedoia	prima metà XVII sec.	398
Beata Vergine di Loreto	Alconis	prima metà XVII sec.	425
San Daniele o San Liberale	Pedeserva	VI-IX sec.	528
San Vincenzo Ferrer	Agordo	1659	611
San Lucano	Taibon Agordino	XIV sec.	650
Santa Maria delle Grazie	Rocca Pietore	1693	1100
Santa Maria Addolorata	Forno di Zoldo	1200	1480
Santi Fabiano e Sebastiano (poi cappella della Beata Vergine del Caravaggio)	Forno di Zoldo	1436	1480

Tab. 4. *Santuari censiti nella diocesi di Padova*

Denominazione	*Località*	*Data di fondazione*	*m/slm*
Santa Maria delle Grazie	Piove di Sacco	1484	5
San Gabriele dell'Addolorata	Bovolenta	1971	5
Madonna della Salute	Terrassa Padovana	1499	6
Il Cristo di Piove di Sacco	Arzerello	1550-1575	6
Tempietto dell'Addolorata	Anguillara Veneta	1669	6
Santo Stefano di Bagnoli di Sopra	Olmo	1480-1489	9
Madonna del Tresto	Ospedaletto Euganeo	1468	11
San Luca	Padova	1150-1200	12
Sant'Antonio	Padova	1231	12
Sant'Antonio dell'Arcella	Padova	1231	12
Beato Pellegrino	Padova	1267	12
Beata Vergine Addolorata del Torresino	Padova	1403	12
Santo Crocifisso	Padova	1512	12
Madonna Pellegrina	Padova	1950	12
Santa Rita da Cascia	Padova	1965	12
San Leopoldo Mandič	Padova	1976-1983	12
Santa Maria di Monte Ortone	Abano Terme	1428	14
Santa Maria delle Grazie	Este	1469	15
Chiesa della Salute	Este	1639	15
Madonna delle Ave	Baone	1526	17
Beata Vergine di Tessara	Curtarolo Tessara	1430-1440	22
Madonna delle Grazie	Villafranca Padovana	1505	22
Santuario del Noce	Camposampiero	1432	24
Madonna dell'Olmo	Thiene (Vicenza)	1530	147
Monte della Madonna	Teolo	1253	526

segue tab. 4

Denominazione	*Località*	*Data di fondazione*	*m/slm*
Madonna dell'Angelo	Piovene Rocchette (Vicenza)	1457	535
Madonna del Covolo	Crespano del Grappa (Treviso)	1480-1490	600
Madonna del Buso	Gallio (Vicenza)	1829-1834	810
Lazzaretto	Asiago (Vicenza)	1631-1638	1060
Santa Maria Assunta	Foza (Vicenza)	1000-1100	1080

Grafico 1. *Cronologia e intensità delle fondazioni (diocesi di Vicenza)*

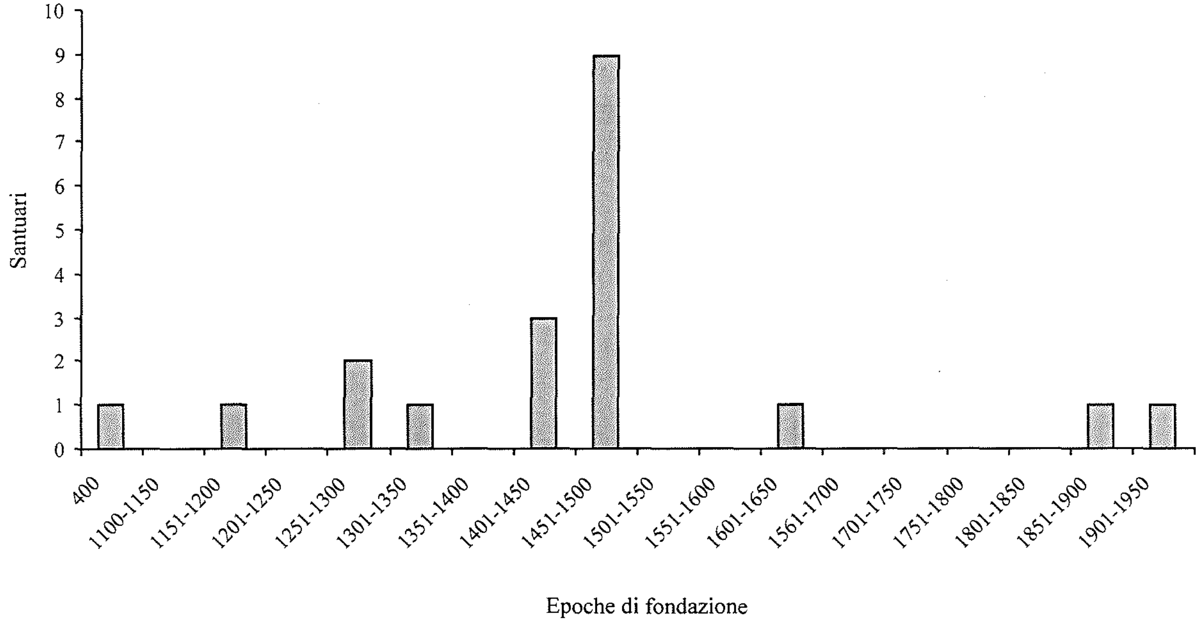


Grafico 2. *Cronologia e intensità delle fondazioni (diocesi di Verona)*

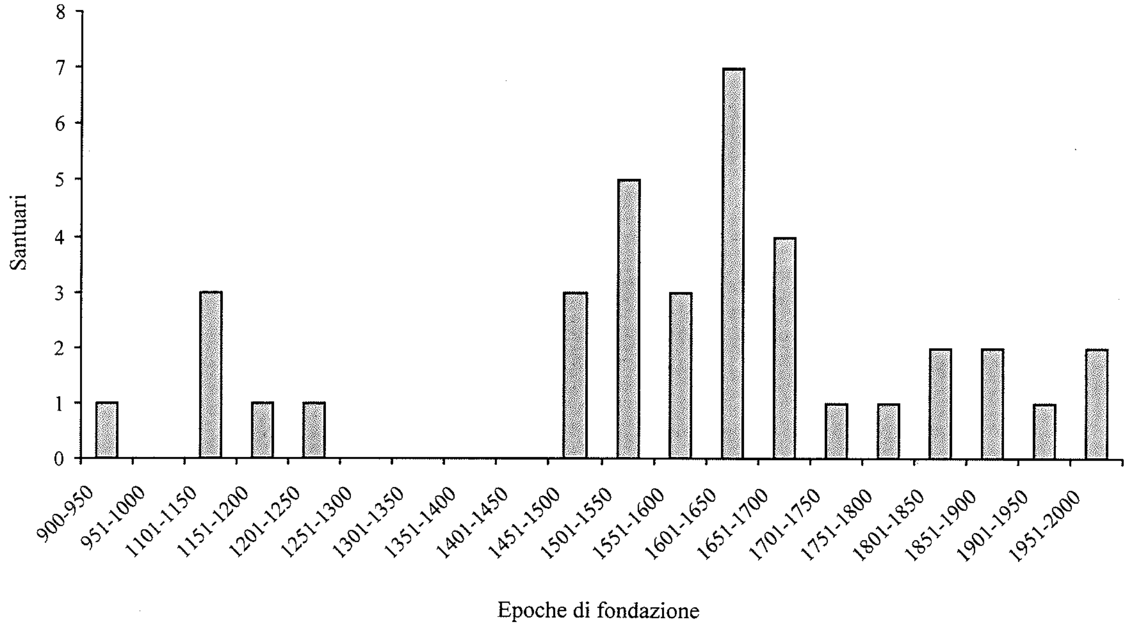


Grafico 3. *Cronologia e intensità delle fondazioni (diocesi di Belluno-Feltre)*

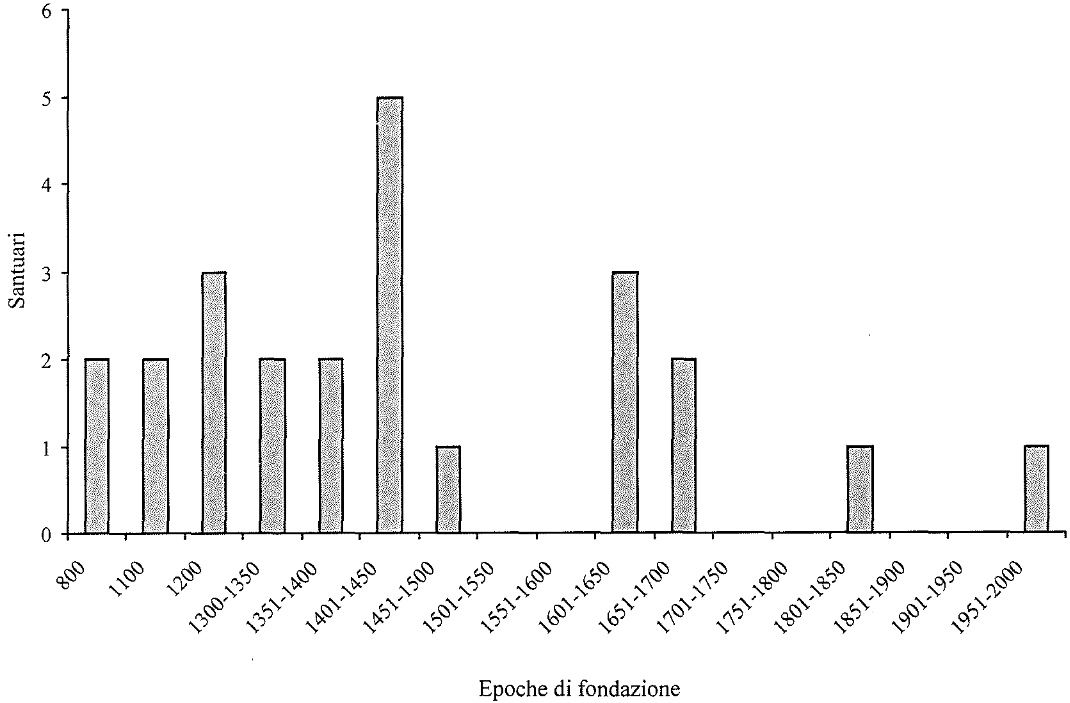
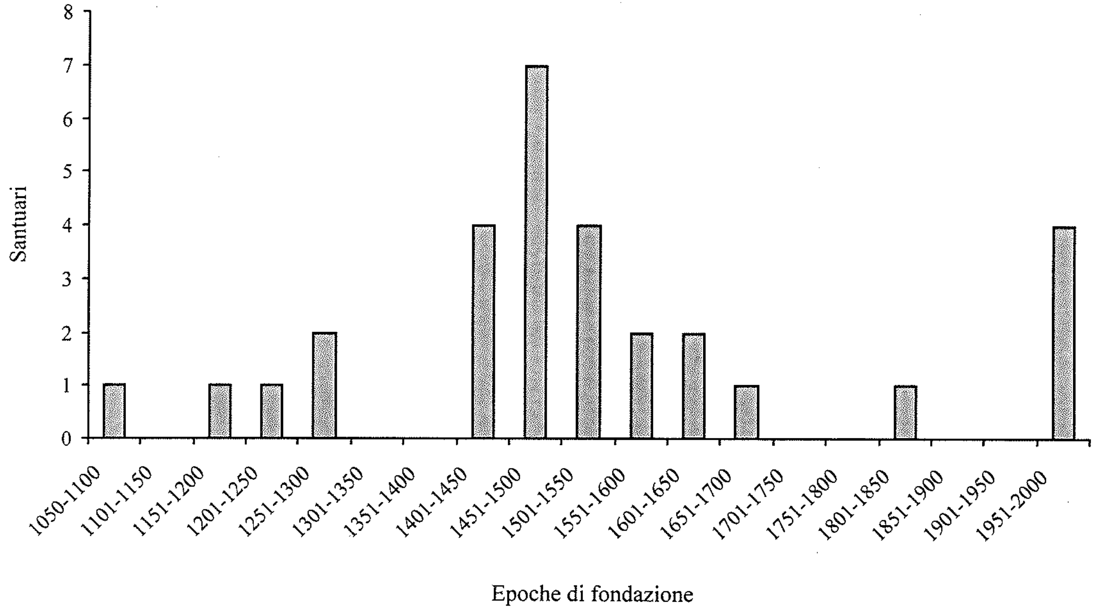


Grafico 4. *Cronologia e intensità delle fondazioni (diocesi di Padova)*



Santuari del Friuli-Venezia Giulia

Prime note per una interpretazione

di *Andrea Tilatti*

Il gruppo friulano-giuliano per il censimento dei santuari cristiani in Italia, sotto la direzione di Cesare Scalon e di chi scrive, si è avvalso delle fatiche di otto ricercatori[1]. Accanto a questi, altri hanno collaborato in modo occasionale, per lo più fornendo una sola scheda, su realtà a loro ben conosciute grazie a studi precedenti. Le schede individuate sono state complessivamente una novantina; alcune però (circa 10) non sono state inserite nel programma in rete fornito dall'École Française de Rome, giacché apparivano più come materiali per uno sviluppo futuro piuttosto che funzionali agli scopi immediati.

È intuitivo che il numero dei santuari censiti può variare in base ai criteri di selezione adottati. Non voglio qui fermarmi a lungo sulle procedure e sui canoni di identificazione seguiti dal nostro gruppo, del resto affini a quelli delle altre unità regionali, però è necessario almeno ricordare che sono stati schedati come santuari non solo quelli riconosciuti ufficialmente dall'autorità ecclesiastica, ma tutti i luoghi che, con diversissima rilevanza, efficacia, estensione e durata, erano intesi come tali da persone – fedeli, devoti, curiosi, turisti – che in essi vedevano manifestarsi la potenza divina in modo speciale[2], e ad essi convenivano, con flusso continuo o periodico, in attesa della grazia o per rendere

[1] Si tratta di Gian Paolo Gri, Giuseppe Cuscito, Paolo Goi, Paolo Moro, Elisabetta Bacciga, Laura Oretti, Rosanna Zoff, Claudio Lorenzini. Alcune schede, utilizzate nel presente contributo, saranno contrassegnate con il cognome del compilatore.

[2] Cfr. S. BOESCH GAJANO - L. SCARAFFIA (edd), *Luoghi sacri e spazi della santità* (Sacro/santo, 1), Torino 1990, e *infra*, nota 22.

grazie. Come si vedrà, in questa formula – pur così sfumata nei termini – è insita una sorta di attualizzazione, un avvicinamento alle nostre categorie valutative, del resto indispensabile per le esigenze di classificazione. Desidero subito aggiungere che non è nemmeno mia intenzione – né lo ritengo ora possibile – elaborare compiutamente le risultanze della schedatura per tentare di stabilire una o più tipologie, né mi illudo di pervenire a un'interpretazione complessiva del fenomeno nell'ambito territoriale sopra menzionato. Correndo il rischio di prospettare più ombre che luci, traccerò invece una sintetica mappa di alcune questioni emerse in corso d'opera, limitandomi solo a qualche spunto definitorio o a qualche proposta di lavoro.

Prima di parlare del presente e di aprire qualche spiraglio verso il futuro, sarà bene ricordare pure il passato, per dire che l'iniziativa del censimento dei santuari cristiani nel Friuli-Venezia Giulia non è calata in mezzo al deserto. I meriti sono molteplici. Volendo trascurare opuscoli, pubblicazioni e attività di tipo esclusivamente devozionale o turistico, che non mancano, occorre ricordare almeno il libro di Rosanna Zoff sulle leggende di fondazione dei santuari mariani regionali, che giocoforza ne presupponeva una cernita[3]; il volume sulla religiosità popolare nel Friuli occidentale curato da Paolo Goi a premessa della realizzazione di un museo[4]; una serie di studi su paesi e località sedi di santuari o su singoli santuari, fra gli altri quello più sistematico su Sauris[5] e la ricerca di Silvano Cavazza sul santuario *à répit* di Trava[6]. Non vanno taciute le ormai numerose edizioni di raccolte di *ex voto* promosse dalla Società filologica friula-

[3] R. ZOFF, *E qui mi costruirete una chiesa. Leggende e santuari mariani nel Friuli Venezia Giulia*, Gorizia 1991.

[4] P. GOI (ed), *Religiosità popolare nel Friuli occidentale. Materiali per un museo*, Pordenone 1992.

[5] Sono da ricordare *Sauris Zahre*, volume monografico di «Metodi e ricerche», NS, 12, 1993, 2, e la raccolta di saggi D. COZZI - D. ISABELLA - E. NAVARRA, *Sauris Zahre. Una comunità delle Alpi Carniche*, 2 voll., Udine 1998-1999.

[6] S. CAVAZZA, *La doppia morte: resurrezione e battesimo in un rito del Seicento*, in «Quaderni storici», NS, L, 1982, pp. 551-582.

na[7]; per arrivare alle più recenti iniziative dell'Accademia udinese di scienze lettere ed arti, quali il convegno sui santuari alpini del settembre 1997, o quello, ricco di potenzialità da sfruttare, su «Campane e campanili in Friuli», dell'ottobre 1997[8]. Stimolato da un'effervescenza di progetti regionali e comunitari, che individuano nel saliente religioso uno strumento di recupero, anche economico, per le aree alpine depresse, si è inoltre realizzato nel 2000 il convegno, coordinato da Gian Paolo Gri, sul tema «La religiosità nella montagna friulana», che ha trovato nelle schedature sui santuari una solida base di partenza, benché si sia proposto di ampliarla e di integrarla prestando attenzione ad altri dati, come, per esempio, alla minuziosa ricognizione delle dedicazioni degli altari, dei cimiteri e delle manifestazioni liturgiche peculiari.

Benché non si partisse dal nulla, le difficoltà nella selezione e nella raccolta dei dati non sono mancate. Un problema sentito sin dalle prime battute da tutti i collaboratori, sebbene in misura variabile a seconda delle epoche storiche prese ad esame, è stato di natura territoriale, di chiarimento cioè degli spazi su cui estendere la ricerca. L'indicazione di riferirsi agli attuali confini politici e amministrativi è stata accolta e seguita con quasi perfetta disciplina. L'intento era evidentemente di semplificazione, ma per il Friuli-Venezia Giulia, come per tutte le aree di confine, ciò ha creato qualche disagio e qualche perplessità. Rispetto agli odierni limiti statuali e regionali, l'antica diocesi aquileiese debordava tanto verso la Slovenia e l'Austria, quanto verso il Veneto[9]. Solo fra il 1751 e il 1753,

[7] Cfr. P. MORO, *Gli ex voto della Carnia*, Udine 1970; dello stesso autore, *Gli ex voto delle Valli del Natisone*, Udine 1971; R. D'ALANO, *Gli ex voto del santuario di Castelmonte sopra Cividale del Friuli*, Udine 1971; M. LUCCHETTA, *Gli ex voto del Friuli occidentale*, Udine 1972; L. CICERI, *Gli ex voto del santuario di Montesanto*, in «Sot la nape», XX, 1978, pp. 16-27; A. CICERI, *Gli ex voto del santuario di Sant'Antonio di Gemona del Friuli*, Udine 1989.

[8] *Santuari alpini. Luoghi e itinerari religiosi nella montagna friulana*, Atti del convegno di studio, Udine 27 settembre 1997, Udine 1998; M. BORTOLOTTI (ed), *Campane e campanili in Friuli*, Atti del convegno di studio, Udine 7 novembre 1997, Udine 1998.

[9] Per l'antica diocesi aquileiese (ma anche per quelle di Concordia e di Trieste) si vedano le carte allegate a P. SELLA - G. VALE (edd), *Rationes*

dopo la controversa e dolorosa vicenda della soppressione del patriarcato, si formarono le arcidiocesi di Udine e di Gorizia, l'una veneta l'altra imperiale[10], a loro volta ulteriormente rimaneggiate nel corso dei secoli XIX-XX dopo ogni episodio bellico connesso con il processo formativo dello Stato italiano[11]. Anche le diocesi di Concordia-Pordenone[12] e di Trieste hanno subito variazioni notevoli in corrispondenza degli stessi eventi. Si è avvertita inoltre l'eredità storica e culturale della provincia ecclesiastica aquileiese, che si estendeva sulle suffraganee istriane: Capodistria, Pedena, Cittanova d'Istria, Parenzo, Pola, ai giorni nostri divise fra Slovenia e Croazia. Se, come ripeto, si è osservato il mandato di attenersi alle attuali frontiere, non è stato possibile evitare di includere tra i santuari censiti quello di Monte Santo (Sveta Gora), presso Gorizia, ma attualmente in suolo sloveno, a causa della rilevanza e del ruolo che ancora oggi riveste (e storicamente ha rivestito) per le popolazioni di un'ampia zona di confine, senza distinzione di lingua, cultura, passaporto. Si tratta di una scelta a rigore errata, ma che ha assecondato la realtà e pone nella concretezza l'esigenza di seguire criteri elastici nell'individuazione dei fenomeni religiosi, i quali non necessariamente dipendono né di per sé si lasciano influenzare

decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV, Venetiae-Histria Dalmatia, Città del Vaticano 1941.

[10] Cfr. F. Seneca, *La fine del patriarcato aquileiese (1748-1751)*, in P. Sambin - F. Seneca (edd), *Saggi di storia ecclesiastica veneta*, Venezia 1954, p. 104; L. De Biasio, *La soppressione del patriarcato di Aquileia*, in *Momenz di storie de glesie aquileiese-udinese*, Udine 1988, pp. 99-107; A. Lotti, *Qualche linea di storia della chiesa udinese dalla fondazione della diocesi alla fine del 1800*, *ibidem*, pp. 109-147; P. Del Negro, *Venezia e la fine del patriarcato di Aquileia*, in L. Tavano - F.M. Dolinar (edd), *Carlo Michele Attems, primo arcivescovo di Gorizia (1752-1774) fra curia romana e stato asburgico*, II, Gorizia 1990, pp. 31-60; L. Guarda Nardini, *La visita pastorale di Carlo Michele Attems nella Stiria slovena, maggio-luglio 1751*, Vicenza 1990, pp. 7-14.

[11] Il santuario di Monte Lussari fino al 1751 fu in diocesi di Aquileia, poi in quella di Udine, dal 1788 passò a quella di Gorizia, fra il 1789 e il 1812 a quella di Gurk Klagenfurt, dal 1812 al 1814 tornò a Udine e poi ancora a Gurk Klagenfurt sino al 1918, quindi a Gorizia fino al 1933, anno in cui fu assegnato a Udine (scheda R. Zoff).

[12] E. Degani, *La diocesi di Concordia*, seconda ed. aumentata e coordinata da G. Vale, Brescia 1977.

o strumentalizzare dalle ragioni della politica o delle distinzioni nazionali o etniche. Una notazione importante, credo, di questi tempi. Si tratta inoltre di una scelta aperta verso nuove prospettive di lavoro che il nostro gruppo intende percorrere, sulle tracce di un grande e multiforme complesso di siti religiosi che coinvolgeva popolazioni diverse nella ricerca di risposte affini ad analoghi interrogativi di fede o, più ampiamente, di vita. Basterà qui accennare agli itinerari di pellegrini italiani che si incrociavano verso nord e verso est con quelli di pellegrini di cultura tedesca o slava, i quali a loro volta scendevano verso le mete italiane; oppure pensare alle repliche friulane di santuari ubicati oltre lo spartiacque alpino: come quelli di Trava o di Clauzetto[13]; il primo specializzato nella resurrezione temporanea di bambini morti senza il battesimo per il tempo necessario a somministrarlo; il secondo nella cura delle 'patologie' derivate dalla possessione demoniaca.

Accostando i dati delle schede finora raccolte, si possono formulare alcune considerazioni generali che, in verità, non sono né nuove né sorprendenti. Non è nuova la conferma di una schiacciante maggioranza mariana delle dedicazioni dei santuari; non è nuovo il termine cronologico tardomedioevale e moderno per l'accelerazione nella 'corsa' alla fondazione di nuovi santuari; non è nuovo il riscontro della persistenza del fenomeno nei secoli successivi. I santuari friulani e giuliani sono abbastanza uniformemente distribuiti sul territorio regionale e rispetto alla densità demica; presentano inoltre una notevole caratterizzazione geografica e tipologica, ma che non mostra – di primo acchito – evidenti peculiarità rispetto ad altre regioni a un livello, vorrei dire, di lettura antropologica.

Eppure dietro un'apparente uniformità di risultanze e positività di acquisizioni, occorre segnalare l'impossibilità, almeno secondo la mia esperienza, di utilizzare senza riserve il complesso delle

[13] Si tratta delle repliche del santuario *à répit* di Maria Zell (*Maria Coeli*, sopra Canale d'Isonzo) e di quello del Sangue di Cristo di Heiligenblut, nella valle carinziana della Möll (cfr. *supra*, nota 6 e M. Di Ronco, *Santuari oltre i confini*, in *Santuari alpini*, cit., pp. 101-131; D. Cozzi, *Il sangue che cura: da Heiligenblut a Clauzetto*, *ibidem*, pp. 155-177).

informazioni ricavate per una valutazione statistica del fenomeno 'santuario'. È infatti in agguato, come spesso accade per imprese di così vasta portata e con un così ampio numero di collaboratori, la mancanza di omogeneità, tanto da limitare l'affidabilità di questo strumento di indagine. La funzione della scheda rimane nella maggior parte dei casi di constatazione: segnala l'esistenza dei santuari (almeno di quelli interpretati come tali), non ne consente però una tranquilla fruizione di tipo storico, se non, forse, a livello di lineamenti estremamente generali e generici.

Un esempio per tutti. Qual è la data di nascita di un santuario? Per uno storico, sensibile alle lezioni di metodo che indicano nel tempo una delle coordinate necessarie per il proprio mestiere[14], è un problema, o meglio, un dato per nulla secondario e insignificante, se si vuole cercare di stabilire una cronologia attendibile per la fenomenologia dei santuari. È un dato, salvo casi fortunati, assai difficile da fissare con sicurezza, che si presta a numerose insidie man mano che ci si allontana a ritroso e che si complica inoltre con questioni di definizione nominalistica. La distorsione ottica provocata dal procedere da fatti visibili o noti nel presente può attribuire in modo indebito al passato elementi che in realtà non possedeva. È il rischio dell'anacronismo. Ritenere che un santuario odierno fosse tale sin dalle prime attestazioni dell'insediamento religioso ove sorge è di per sé azzardato, se non scorretto. Accertare l'esistenza di un edificio o di un luogo sacro in una determinata epoca più o meno remota non significa scoprire un santuario: molte chiese o cappelle, infatti, si trasformano in santuari in momenti diversi rispetto alla loro costruzione.

La prima menzione documentata non significa necessariamente origine; inoltre si tratta di menzioni che quasi sempre impediscono di cogliere elementi di apprezzamento qualitativo. Le notizie ricavabili da fonti narrative come le leggende di fondazione, in apparenza le più seducenti per rispondere agli interrogativi sulle origini, sono spessissimo mute o generiche o

[14] Sarà banale, ma un rinvio ai 'classici' mi pare obbligato, come alle riflessioni di M. BLOCH, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino 1981[8]; ma cfr. anche J. LE GOFF, *Storia e memoria*, Torino 1982, p. 33.

fallaci rispetto alla cronologia: non dovrebbero essere assunte, salvo verifica, come fondamento storico, tanto più che si pongono esse stesse quale interpretazione e razionalizzazione a posteriori di un fatto che non si coglieva più nelle sue corrette coordinate reali. Semmai tali fonti inducono a un ulteriore quesito: quello della datazione e dello scopo della leggenda. Tutto ciò per dire che il «ciclo di vita del santuario» – come recita la rubrica della scheda – è assai di frequente diverso da quello della sede che lo ospita e non sempre ciò è leggibile con immediatezza dalla scheda, con tutti gli inconvenienti che ne derivano.

Già da questa breve riflessione affiora, quasi di necessità, una distinzione tra santuari sorti come tali fin dal principio e santuari che lo diventano in seguito a un cambiamento di funzione del luogo in cui consistono, grazie all'apporto di fatti o di elementi nuovi e capaci di svolgere un ruolo innovativo. L'impressione è che l'incidenza quantitativa di questo secondo gruppo sia preponderante e costituisca un elemento di grande importanza per comprendere i meccanismi genetici di un santuario, a patto però che sia possibile individuare caso per caso le condizioni storiche in cui una tale metamorfosi si è concretizzata.

Il 13 ottobre 1352 un udinese, Nicolò detto Glos, si presentò davanti a un notaio, per raccontare la propria esperienza del miracoloso. La notte precedente, infatti, era stato guarito da un atroce dolore agli arti inferiori, per intercessione della Vergine e del beato Bertrando, il patriarca di Aquileia, ucciso da poco più di due anni ed elevato agli onori degli altari dal suo successore sul seggio della metropoli aquileiese. Nicolò nella sua deposizione ricorda il modo in cui giunse al risanamento; tormentato dal dolore disse:

> «Oh Dio! Molti pronunciano il voto di andare a Roma e a San Giacomo e a San Nicolò, che sono tanto lontani da qui, e ottengono grazie da essi; non potrò dunque io ottenere grazia da questo beato signore Bertrando, al quale sono così vicino?»[15].

[15] «O Deus! Multi vovent ire Romam et ad Sanctum Iacobum et ad Sanctum Nicolaum qui sunt ita remoti ab hinc et gratias ab eis obtinent; numquid ego potero gratiam obtinere ab isto beato domino Bertrando qui sum ita

Promise quindi di digiunare la vigilia e il giorno della *passio* di Bertrando (il 6 giugno), di far celebrare in suo onore una messa, di visitarne di persona il corpo e di offrirgli una gamba in cera, e fu guarito. È questo l'atto di nascita di un santuario nella coscienza di un cittadino udinese del medio Trecento. Egli ne aveva ben chiara la nozione, giacché ricorda almeno tre mete di pellegrinaggio famose ai suoi tempi[16], constata la mancanza o l'insufficienza di centri egualmente efficaci nelle vicinanze e si rivolge al nuovo beato, la cui tomba, nella chiesa di Santa Maria di Udine, era ormai di fatto un santuario, vigilata da custodi, meta di devoti e di pellegrini, fonte di prodigi e di miracoli, perno da cui irraggiavano una *virtus* di natura santa, ma anche un'autorità e un prestigio dai netti connotati politici e istituzionali.

Eppure Udine, da pochi anni, possedeva un altro santuario, sebbene di segno diverso. Il 14 gennaio 1331 si era spento nel convento di San Francesco Odorico da Pordenone: il frate minore oggi universalmente noto per il resoconto del suo *Itinerarium* nel lontano Oriente, nel Catai, ma allora conosciuto in Friuli soprattutto come un beato[17]. Un notaio, Guecello, era stato incaricato dal patriarca Pagano Della Torre (acceso devoto del beato, almeno stando alle più tarde cronache[18]) di redigere

sibi vicinus?» (*De beato Bertrando patriarcha Aquileiensi martyre*, in *Acta Sanctorum, Iunii*, I, Antverpiae, H. Thieullier, 1695, pp. 776-802, in particolare p. 796E). Cfr. A. Tilatti, *Principe, vescovo, martire e patrono: il beato Bertrando di Saint-Geniès patriarca d'Aquileia († 1350)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVII, 1991, pp. 413-444, in particolare p. 433.

16 Per alcuni flussi di pellegrinaggio nel medioevo friulano: F. De Vitt, *Friulani e pellegrinaggi nel Tre-Quattrocento*, in «Postumia», VII, 1996, pp. 101-107; I. Zenarola Pastore, *Testimonianze medievali su pellegrinaggi ai luoghi santi*, in «Metodi e ricerche», NS, XVI, 1997, 1, pp. 13-19.

17 Per Odorico: Giuseppe Venni, *Elogio storico delle gesta del beato Odorico dell'ordine de' Minori conventuali con la storia da lui dettata de' suoi viaggi asiatici*, Venezia, A. Zatta, 1761; Cassiano da Langasco, *Odorico da Pordenone*, in *Bibliotheca sanctorum*, IX, Roma 1967, coll. 1120-1121; Odorichus, *De rebus incognitis*, edd. L. Monaco - G.C. Testa, Pordenone 1986. È in corso, da parte mia, l'edizione della raccolta dei miracoli di Odorico.

18 Cfr. *Chronica XXIV generalium ordinis Minorum*, ed. Q. Müller, in «Analecta Franciscana», III, 1897, pp. 499-504; R. Paciocco, *Da Francesco ai*

in forma autentica le testimonianze relative a episodi miracolosi che venivano rese davanti a due ufficiali della curia patriarcale. Le deposizioni raccolte fra il giugno e il luglio 1331 circoscrivono i confini geografici dei pellegrinaggi: dall'Istria, dalla Bassa friulana, dal Friuli occidentale, dalla Pedemontana. Non importa qui elencare le prove dell'efficacia taumaturgica di Odorico, quanto piuttosto segnalare l'ampio manifestarsi di una *devotio*. Agnese di Pordenone e Giovanni di Sacile narrano di essersi recati al sepolcro del beato con la speranza di ottenere una grazia, aggregati alle processioni organizzate dai sacerdoti delle loro chiese parrocchiali, precedute dalla croce astile[19]. Alcuni miracolati nominavano pure altre mete di pellegrinaggio, con le quali la potenza taumaturgica e interceditrice del nuovo beato in qualche modo veniva comparata e sommata. È così per Santa Maria «super Tergestum»[20] e Santa Giuliana di Fassa[21].

«Catalogi sanctorum». Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'ordine francescano (secoli XIII-XIV), Assisi 1990, pp. 98, 143, 167.

[19] «Agnes uxor olim Leonardi olim Danielis de Portu Naonis ... ivit Utinum cum sacerdote eiusdem loci et cum populo qui iverunt procesionaliter cum cruce Utinum in crastino festo sancte Agnetis nuper preteriti ad visitandum corpus beati fratris Odorici in ecclesia Sancti Francisci ubi requiescit dictum corpus cum devocione faciendo oraciones quas poterat et sciebat sub spe recuperande sanitatis et in mane cum marito et populo recessit veniendo domum cum iam minus malum sibi sentiret et cum esset in via melius adhuc sensit et dixit marito: 'Bonam viam feci quia liberata sum'» (Assisi, Sacro Convento [d'ora in poi ASC], Biblioteca, *Fondo Antico*, ms 343, f. 50r-v); «Iohannes olim Petri Viviani de Sacilo ... dixit quod idem filius suus ... infirmatus fuit graviter de qua infirmitate liberatus fuit sed ita debilitatus et guttosus factus fuit in genibus et cruribus quod per duos menses ambulare non poterat nec stare in pedibus quem filium suum cum processione populi que de Sacilo ivit Utinum cum cruce ad visitandum corpus beati fratris Odorici portavit Utinum et ibidem in ecclesia Sancti Francisci una nocte pernoctavit» (ff. 51v-52r).

[20] «Iohannes de Ysola ... dixit quod ipsa filia sua Francischa que est bene XV annorum semper fuit clauda a latere dextro ... audiens famam bonam beati fratris Odorici Utini quiescentis quod ibi multa miracula fierent et multi ibidem sanarentur habuit devotione‹m› in eo et spem quod sanaret dictam eius filiam et cum ipsa ivit Utinum, vovens quod si ipsa eius filia sanaretur cingeret altare Beate Marie super Tergestum» (ASC, Biblioteca, *Fondo Antico*, ms 343, f. 31r).

[21] «Iacomina uxor Pellisii de la Rosa dixit quod cum ipsa peperisset filium in preterito festo nativitatis sancte Marie virginis adeo fuit effecta guttosa

Si indovina una rete, seppure a maglie larghe, di luoghi ove si mostrava, meglio che altrove, la presenza divina: santuari, appunto, noti alle coscienze dei friulani e degli istriani del Trecento, più difficili da individuare adesso, ma di cui è certa la specializzazione legata alla maternità, alla tutela dei figli e della famiglia. Sono notizie frammentarie e casuali, ma assai importanti per certificare una presenza.

I miracolati e i testimoni che narravano la propria e altrui esperienza della forza taumaturgica dei santi trasmettevano anche un'idea volta a sottolineare l'importanza basilare del luogo fisico in cui il meraviglioso si palesava. La tomba, in questi casi, e per conseguenza l'edificio in cui era conservata erano la via maestra di comunicazione con l'onnipotenza divina. Presso il sepolcro ci si recava a chiedere la salute e la grazia, presso il sepolcro ci si fermava a pregare, lo si toccava, ci si dormiva accanto, vi si passavano pure i giorni e le settimane. La convinzione che si trattasse di uno spazio specialissimo[22] di scambio con l'aldilà era radicata e diffusa, proprio per merito della reliquia (o dell'oggetto) in esso custodita. Altrettanto tenace era la persuasione che l'efficacia delle reliquie fosse tanto più notevole quanto

et debilis in genibus et cruribus et dolores paciebatur in illis membris quod nullo modo poterat se elevare in pedibus nec ambulare sed iacebat in lecto usque ad medium preteriti mensis marcii, quo tempore maritus eius votum fecit ire ad ecclesiam Sancte Uliane de Fassa et alia etiam pia opera facere si ipsa uxor eius meritis beati fratris Odorici liberaretur de infirmitate illa et ipsa etiam mulier vovit se ituram pedes ad sepulcrum ipsius beati fratris Odorici si liberaretur» (ASC, Biblioteca, *Fondo Antico*, ms 343, f. 52v). Per qualche accenno al santuario di Santa Giuliana di Fassa, si veda il contributo di E. Curzel in questo stesso volume.

[22] Per il santuario come «luogo in cui Dio visita specialissimamente – attraverso l'epifania continua della Vergine, dei santi – il suo popolo, e in cui dunque è possibile fare esperienza di Dio e del suo stare fra gli uomini», cfr. G. Cracco, *Tra santi e santuari*, in J. Delumeau (ed), *Storia vissuta del popolo cristiano*, trad. it., Torino 1985, pp. 249-272, in particolare p. 263, e, dello stesso autore, *Dai santi ai santuari: un'ipotesi di evoluzione in ambito veneto*, in G. Cracco - A. Castagnetti - S. Collodo, *Studi sul medioevo veneto*, Torino 1981, pp. 25-42. Sulle tombe come luogo di scambio tra cielo e terra si vedano P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1981[1], pp. 9-74; S. Boesch Gajano, *Pratiche e culture religiose*, in *Storia d'Europa*, III: G. Ortalli (ed), *Il medioevo. Secoli V-XV*, Torino 1994, pp. 169-216, in particolare pp. 173-174.

più ci si potesse avvicinare, fino a lambirle, tastarle, gustarle persino[23], assumerne il fluido miracoloso. Il santo, tramite la memoria delle sue spoglie terrene, 'fabbrica' il santuario e tali diventano chiese che avevano ben altre origini e destinazioni d'uso. Così vale per Santa Maria di Udine: la sede della collegiata e futura cattedrale, che prese a svilupparsi nel primo Duecento[24]; per la chiesa conventuale di San Francesco, la cui attestazione più antica risale al 1259[25]. La cattedrale, si noti, è dedicata a Maria, ma non è un santuario mariano, ed è ancora oggi meta di 'pellegrinaggi' di alcuni devoti alla figura del patriarca Bertrando, ormai trasformato dal sovrapporsi delle leggende e delle storie in campione di una improbabile friulanità[26]. La chiesa di San Francesco è stata vittima delle soppressioni ottocentesche e oggi sconsacrata. Il corpo di Odorico è stato traslato in un'altra chiesa udinese, quella del Carmine, a sua volta intesa quale santuario, ma della Vergine[27].

Riflessioni analoghe valgono anche per esempi di più modesto rilievo, come la parrocchiale di Sant'Osvaldo a Sauris di Sotto. Sperduta fra i monti della Carnia, nel corso dei secoli è vissuta in equilibrio e in condominio fra la funzione di elemento di coagulo della piccola comunità alpestre e di santuario stagionale, estivo. La reliquia ivi custodita del santo re di Northumberland, infatti, reputata efficace contro le epidemie e le malattie e capace di richiamare fedeli anche da luoghi relativamente lontani,

23 Sull'uso delle reliquie: P.A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, Paris 1985, pp. 35-60; particelle di polvere e terra della tomba erano raccolte pure dai devoti di Benvenuta Boiani di Cividale († 1292), A. TILATTI, *Benvenuta Boiani. Teoria e storia della vita religiosa femminile nella Cividale del secondo Duecento*, Trieste 1994, p. 110.

24 C. SOMEDA DE MARCO, *Il Duomo di Udine*, Udine 1970; F. DE VITT, *La pieve di Udine e il suo territorio nei secoli XIII-XVI*, in *Udin. Mil agn tal cûr dal Friûl*, Udine 1983, I, pp. 91-97.

25 A. LOVISATTI ELLERO, *La chiesa di San Francesco di Udine*, Trieste 1965; M. TABIADON, *I Francescani a Udine*, in «Memorie storiche forogiuliesi», LXX, 1990, pp. 91-102.

26 Cfr. A. TILATTI, *Bertrand de Saint-Geniès*, in «Ce fastu?», LXXV, 1999, 1, pp. 37-50, in particolare pp. 45-47.

27 Scheda P. Moro.

come Venezia o Ferrara, provocò il tentativo, peraltro fallito, di rendere il santuario autonomo grazie all'impianto di una comunità di Servi di Maria. Pur ancor partecipe della passata rinomanza, ora la chiesa pare tornata alla più modesta – ma certo attiva – mansione di edificio parrocchiale e di centro della comunità[28]. Queste scansioni sono comprese in una cronologia dilatata, che consente di appurare l'esistenza dell'edificio nel primo Trecento e l'esistenza della fama dei miracoli due secoli più tardi, e sono pure inserite in un contesto di conflitto tra due comunità alpine (Sauris di Sopra e Sauris di Sotto), abbarbicate attorno alle rispettive chiese, per le quali rivendicavano il privilegio della parrocchialità[29]. È una vicenda particolare, che segnala, benché non lo spieghi in modo univoco, il salto di qualità di una chiesa come tante altre, ma che porta pure a interrogarsi su quanto possano essere assimilati ai santuari tutti quegli altari che si vedono nelle chiese parrocchiali o votive, dedicati alle varie immagini e qualifiche della Vergine, alla più tarda devozione per il Sacro Cuore di Gesù, o a qualche santo, e ricoperti di *ex voto*, meta di devoti in preghiera, di celebrazioni liturgiche a volte peculiari.

Da un tale genere di notazioni si ramificano poi problemi, che non si colgono sempre in modo diretto nella scheda e che comunque sono difficili da chiarire: la vitalità dei santuari, l'accumulo e il mutare delle devozioni, le motivazioni di possibili eclissi o fondamenti reinterpretativi di alcune persistenze, la polifunzionalità di un unico edificio. Gli esempi che ho appena enunciato propongono infatti la distinzione tra santuari 'puri',

[28] Mi permetto di rinviare a A. TILATTI, *La parrocchia di Sauris: le chiese, gli uomini, i santi*, in D. COZZI - D. ISABELLA - E. NAVARRA, *Sauris Zahre*, cit., I, pp. 63-90. Una coabitazione tra santuario e chiesa con cura d'anime è riscontrabile anche nel caso di Clauzetto, nell'alto Pordenonese (scheda P. Goi).

[29] Sono contese note e studiate non solo per il Friuli (cfr. F. DE VITT, *Istituzioni ecclesiastiche e vita quotidiana nel Friuli medioevale*, Venezia 1990, pp. 87-120) e non solo per il medioevo, ma sarebbe superfluo elencare qui un'estesissima bibliografia, mi limiterò pertanto al solo *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (secc. XIII-XV)*, Atti del VI convegno di storia della chiesa in Italia, Firenze, 21-25 settembre 1981, 2 voll., Roma 1984; A. MASCANZONI, *Pievi e parrocchie in Italia. Saggio di bibliografia*, 2 voll., Bologna 1988-1989.

destinati unicamente a quell'uso, e santuari che invece hanno anche altre funzioni: ad esempio di chiesa cattedrale, collegiata o parrocchiale. Tutte questioni che portano a sviluppi di storie particolari, con cronologie spesso divergenti rispetto a una possibile 'norma', con vischiosità di fenomeni che ricompaiono quando apparivano superati, con motivazioni da ricercarsi nella minuta serie degli avvenimenti locali prima che nella mentalità o nella cultura di un'epoca. Si delinea l'immagine del santuario come luogo di incontro di volontà e *formae mentis* diverse ma convergenti: una che propone, l'altra che è disponibile ad accettare, e i segni in ciò possono moltiplicarsi. Santuario non statico giacché le intenzioni delle origini possono e di fatto subiscono innumerevoli variazioni, sovrapposizioni, accumuli, riletture nel corso degli anni e rispetto alle società con cui si misurano.

Ho lasciato finora in disparte il numero più consistente, il grosso dei santuari: quelli dedicati alla Vergine. Già questa scelta pone implicitamente la domanda se li si debba ritenere un fenomeno a sé, ovvero la quintessenza o addirittura l'invenzione del fenomeno come noi l'intendiamo, un prodotto storico delimitato, o se la venerazione per la Madre di Cristo sia assimilabile a quella per la grande varietà degli oggetti di culto degli altri santuari. L'assenza di reliquie dell'Assunta in cielo è compensata da immagini – dipinte intagliate plasmate o scolpite – tipiche o peculiari, dalla memoria di apparizioni o di miracoli. C'è il tentativo di concretizzare, di rendere palpabile e individuabile anche Maria, di avvicinarla agli uomini. Il meccanismo della devozione sembra analogo per tutti. Nonostante il variare dell'oggetto del culto, non mi pare sostenibile una separazione qualitativa dei santuari distinguendoli in mariani e non, al di là delle specializzazioni taumaturgiche, delle realtà istituzionali o sociali che rispecchiano, delle cronologie divergenti o convergenti, delle esigenze classificatorie tanto utili alle nostre categorie conoscitive, ma non necessariamente omologhe alla realtà.

Anche per i santuari mariani permangono le difficoltà sopraccennate, ad esempio quella di assegnare precise scansioni temporali a un santuario o allo sviluppo della devozione per Maria;

un culto che, com'è noto, ha una continuità e una rilevanza senza pari, per l'intera epoca cristiana: sia quale modello di vita e di condotta per le donne[30], sia quale madre delle chiese episcopali e matrici, e perciò titolo di riferimento del lungo processo di cristianizzazione[31], sia come potente e amorosa patrona e interceditrice presso i comuni fedeli[32], sia per una grande varietà di impieghi in chiave non solo religiosa della immagine mariana connessa con istituzioni ecclesiastiche e laiche.

Rimangono dunque le difficoltà per comprendere, e soprattutto per datare, il momento genetico del santuario. La chiesa insulare di Barbana, nella laguna di Grado, sicuramente sorge su un terreno ricco di reperti risalenti all'epoca romana e tardoantica, sicuramente fu durante il medioevo sede di un monastero, che però nel XV secolo era ormai in rovina. Tutto ciò non basta a sostenere un'altrettanto antica forza di richiamo e di ricetto per pellegrini alla ricerca del miracolo e tantomeno una continuità funzionale. Solo dopo l'arrivo dei Francescani, alla fine del XV secolo, il tempio risorge e con esso fioriscono la devozione alla Vergine e il santuario, diventando meta di pellegrini provenienti da tutta la regione[33]. Anche per un altro grande centro mariano

[30] E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980.

[31] Per le dedicazioni delle cattedrali si vedano: C. VIOLANTE - C.D. FONSECA, *Ubicazione e dedicazione delle cattedrali dalle origini al periodo romanico nelle città dell'Italia centro-settentrionale*, in *Il Romanico pistoiese nei suoi rapporti con l'arte romanica dell'Occidente*, Pistoia 1966, pp. 303-346 (ora in C. VIOLANTE, *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel medioevo*, Palermo 1986, pp. 63-104); J.-Ch. PICARD, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et cultes des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle*, Rome 1988; P. TESTINI - G. CANTINO WATAGHIN - L. PANI ERMINI, *La cattedrale in Italia*, in *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne*, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste 21-28 septembre 1986, I, Rome 1989, pp. 5-229; sulle strutture pievane, oltre ai volumi citati *supra*, nota 29, cfr. *Le istituzioni ecclesiastiche della «Societas christiana» dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Atti della sesta settimana di studio, Milano 1-7 settembre 1974, Milano 1977.

[32] Sul culto mariano in Occidente, cfr. D. IOGNA-PRAT - E. PALAZZO - D. RUSSO, *Marie: le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris 1996.

[33] Scheda R. Zoff.

del Friuli, quello di Castelmonte, presso Cividale, le notizie non sono chiare: una chiesa dedicata a Maria esisteva fin dal pieno medioevo, attestazioni di culto sono certe per il XIII secolo, ma la 'svolta santuariale' sembrerebbe determinarsi nei primi decenni del XV secolo, in concomitanza con grandi lavori di ristrutturazione e ampliamento[34]. Si tratta di casi relativamente ben documentati, eppure di difficile lettura, e la situazione non migliora per la maggioranza dei luoghi schedati: c'è infatti uno iato tra le notizie riguardanti l'edificio e quelle concernenti il santuario. La chiesa abbaziale di Santa Maria di Sesto, fondata nell'VIII secolo, in epoca moderna è reputata un santuario, ma per tutto il medioevo non c'è alcuna traccia positiva di tale funzione, se non il debole indizio di devozione per alcune reliquie, ma di santa Anastasia[35]! Allora: quando è nato il santuario? E quale? Le difficoltà normalmente diminuiscono per le nascite più recenti, a partire dal secolo XVII. Alcuni santuari, soprattutto se di modeste dimensioni, sono connessi con l'introduzione di particolari tipologie di culto mariano, a loro volta legate al nome di altri santuari, di fama ormai affermata, come la Madonna di Loreto; oppure a devozioni veicolate soprattutto da ordini religiosi, come la Madonna del Carmine, o della Cintura; altri sono conseguenti al determinarsi di prodigi di cui rimane precisa notizia; altri ancora derivano da voti personali o collettivi in relazione a precise quanto disparate emergenze.

L'elenco delle ambiguità di interpretazione dei dati delle schede potrebbe proseguire, ad esempio, soffermandosi sulle valenze, oltre che religiose, più latamente sociali, politiche, economiche dei santuari, che rimangono incerte e vaghe e che pure ci sono e ci sono state e che tanto contribuiscono a spiegarne e a giustificarne spesso la nascita e soprattutto l'espansione e la durata. Tornando brevemente al piccolo santuario di Sant'Osvaldo di Sauris, un caso che conosco meglio di altri, bisogna dire che le disponibilità finanziarie derivate dagli oboli dei pellegrini sostenevano le richieste di autonomia dalla chiesa principale ed

[34] Scheda P. Moro.

[35] Scheda P. Goi.

allo stesso tempo erano fra i motivi più seri per cui si chiedeva una cura più assidua del santuario da parte del clero secolare: alla ricerca di un rapporto armonico tra domanda e offerta di servizi religiosi, che avevano un concreto risvolto economico. Quanto al santuario di Trava, per accennare a un altro esempio, alle sue origini non furono estranei i desideri di rappresentatività sociale di una locale famiglia di notabili e dei suoi sacerdoti[36]. Dietro l'aspetto di fenomeni strutturali (e in parte – si intende – lo sono) si intravedono le ossa e «gli organi grami» di uomini nella loro contingente storicità e nella loro irreplicabile unicità, che occorre di volta in volta pazientemente riconoscere.

Ho sottolineato prima i problemi relativi alla cronologia, perché l'elemento temporale apriva poi un ventaglio complesso di quesiti non risolti e che pure credo vadano formulati. A ben guardare, per rendere ragione di questa insoddisfazione – innanzitutto personale – si potrebbe forse dire che spesso manca ancora la sensibilità storiografica, più che storica, per l'oggetto della ricerca; quindi anche il modo di porre le domande e di formulare le risposte è parziale, o generico, in ogni caso non omogeneo. Le difficoltà cui ho accennato sono dunque il riflesso e la conseguenza di una dialettica a mio avviso ancora non ben assimilata né chiarita tra una visione storiografica nuova o in via di formazione del fenomeno santuario (nella sua necessaria astrattezza di tipo ideale), da inserire e rendere compatibile con una lettura più ampia della storia della chiesa e del popolo cristiano, e il riscontro obiettivo delle asperità, delle difformità e delle anomalie del reale, la cui consistenza è di gran lunga più complessa delle nostre capacità di immaginazione e di programmazione, nonché di descrizione e di classificazione.

È tuttavia ancora troppo presto per trarre conclusioni di valore accettabile. Dal mio piccolo osservatorio posso solo dire di aver visto germogliare dal terreno più domande che risposte, che impongono cautela nel tentativo di cogliere lineamenti evolutivi coerenti, anche se circoscritti a livello regionale. La scheda è, per ora, un utile repertorio, ma il suo pregio deve fermarsi allo

[36] S. Cavazza, *La doppia morte*, cit., pp. 553-555.

stadio constatativo (benché sia di fatto anche una selezione portatrice di un concetto, sia pure non uniforme): l'elaborazione storica e storiografica ha bisogno di ulteriori elementi e soprattutto di una lunga e dura fatica sul campo, che proceda di caso in caso.

Prospettive per la ricerca sui santuari cristiani in Emilia Romagna

di *Luigi Canetti*

«... è impossibile trovare la soluzione di un problema attuale in un problema che, posto in un'altra epoca, sembra lo stesso solo in virtù di una rassomiglianza ingannatrice ... Non esistono problemi analoghi attraverso i secoli, così come non esistono natura e ragione: l'eterno ritorno è anche eterno inizio ... ed esistono solo valorizzazioni successive. In un *new deal* sempiterno, il tempo ridistribuisce di continuo le carte».

P. VEYNE, *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*

La regione Emilia Romagna è un soggetto assai debole dal punto di vista storico. La giustificazione della sua scelta in sede di analisi e sintesi storiografica è sempre stata e non poteva che essere molto problematica, quand'anche dettata da valide istanze editoriali o ponderati programmi congressuali. E certo non vale e non basta sempre e in ogni caso a risolverne le aporie la prammatica suddivisione tra province emiliane e province romagnole[1]. Tutto ciò ha trovato, e tuttavia conferma, ovvî riflessi nella storia e nella geografia ecclesiastica e cultuale della regione, nonostante la precoci ma intermittenti polarizzazioni delle metropoli di Milano, Ravenna (e poi, più stabilmente,

Questo studio ha potuto beneficiare del cofinanziamento (1998) concesso dal Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica al progetto nazionale di ricerca «I Santuari nell'Italia centrale e meridionale dal Tardo Antico all'Età contemporanea», coordinato da Sofia Boesch Gajano, che qui vorrei ringraziare. Esprimo inoltre la mia riconoscenza ad Alba Maria Orselli, coordinatrice della ricerca per la regione Emilia Romagna, e all'amica e collega Martina Caroli, cui l'*équipe* regionale e chi scrive in particolare debbono moltissimo sul piano scientifico, informatico e organizzativo.

[1] Cfr. A. BERSELLI (ed), *Storia dell'Emilia Romagna*, 3 voll., Bologna 1976.

Bologna) per lunghi archi di secoli[2]. Le ragioni, che qui non è il caso di approfondire, sono ovviamente da collegarsi ad un'estrema eterogeneità ambientale, alle connesse forme di antropizzazione e, contestualmente, ad un sistema di comunicazioni in cui, al prevalere apparente dell'asse medio-padano della via *Aemilia*, s'interseca una fitta e antica rete viaria i cui assi longitudinali non rappresentano altro che i segmenti di direttrici interregionali (per esempio la via Francigena) in genere debolmente o per nulla coordinate alle pur labili e intermittenti istanze politico-ecclesiastiche di unificazione su scala mediopadana e subappenninica[3]. A ciò si aggiunga la peculiare difficoltà di una qualche forma di regionalizzazione del nostro assunto, cioè a dire dell'individuazione di una sua eventuale coerenza rispetto a coordinate paesistico-ambientali, viarie e insediative che non siano riconducibili a nicchie ecologico-antropiche molto specifiche e caratterizzate (singole città e rispettivi suburbi, ma anche cime di monti e crinali appenninici, crocevia, bacini fluviali, fasce litoranee ecc.) e che, come tali, rispondono a tipologie cultuali e religionistiche per le quali la lente dello storico risulta spesso più sfuocata rispetto a quella del sociologo ovvero dell'antropologo. (Sono però convinto che le

[2] Cfr. A.M. ORSELLI, *Organizzazione ecclesiastica e momenti di vita religiosa alle origini del cristianesimo emiliano-romagnolo*, in A. BERSELLI (ed), *Storia dell'Emilia Romagna*, I, cit., pp. 307-332. Rinvio inoltre, per i secoli successivi, ai numerosi studi di A. VASINA: cfr. ad esempio *Pievi e parrocchie in Emilia Romagna dal XIII al XV secolo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secoli-XIII-XV)*, Atti del VI convegno di storia della chiesa in Italia, Firenze, 21-25 settembre 1981, Roma 1984, II, pp. 724-750, che offre molte più indicazioni di quanto il titolo non prometta. Si farà inoltre costante riferimento ai numerosi contributi storico-ecclesiastici e storico-religiosi contenuti nei volumi II (a cura di A. CARILE), III (a cura di A. VASINA) e IV (a cura di L. GAMBI) della monumentale *Storia di Ravenna*, Ravenna - Venezia 1991 ss., nonché alla più recente P. PRODI - L. PAOLINI (edd), *Storia della Chiesa di Bologna*, 2 voll., Bologna 1997.

[3] Cfr. l'eccellente contributo di P. UGOLINI, *La formazione del sistema territoriale e urbano della Valle Padana*, in C. DE SETA (ed), *Insediamenti e territorio* (Storia d'Italia. Annali, 8), Torino 1985, pp. 159-240, in particolare pp. 174 ss. Sono ora disponibili gli atti del Congresso internazionale tenuto a Parma nei giorni 27-28 febbraio 1998: R. GRECI (ed), *Itinerari medievali e identità europea*, Bologna 2000, con numerosi contributi di interesse 'francigeno' ed emiliano-romagnolo.

categorie ierofaniche, o comunque di matrice fenomenologica, siano soltanto brillanti tautologie utili, tutt'al più, sul piano descrittivo e classificatorio, ma anche molto pericolose perché tagliano nel vivo la realtà sociale che è sempre organicamente connessa alle rappresentazioni culturali dell'invisibile[4].)

Anche i vaghi dati 'statistici' che ho tentato disperatamente di enucleare intorno ai circa 300 poli santuariali individuati e schedati nella mia regione, pur quando sia possibile ricondurre gruppi cospicui di casi a sezioni crono-tipologiche relativamente strette ed omogenee (quali i santuari mariani postridentini *ad repellendam pestem*[5]), tradiscono poi irrimediabilmente la difficoltà se non l'impossibilità di coniugare quel particolare elemento unificante all'estrema varietà dei contesti e delle dinamiche locali di natura anche solo politico-istituzionale in cui si inquadrano ed entro i quali andranno studiate le 'origini' e le funzioni (mutevoli) di un certo santuario, e sempre dopo avere deciso – cosa tutt'altro che agevole – che cosa ovvero a partire da quando un certo luogo di culto possa ritenersi effettivamente un santuario.

Ritornerò fra poco su questo punto ma, in prima istanza, sento comunque il dovere di avvertire che non posso concordare con l'autorevole proposta programmatica dei promotori di questa ricerca, secondo cui i santuari sarebbero da intendersi semplicemente come i luoghi sacri in cui i fedeli 'volevano' e 'vogliono' andare, contrapposti a quelli in cui essi 'dovevano' e 'devono' andare. Intanto, mi pare che il criterio, sia pure in apparenza largo e minimale, sia dettato in ogni caso da un'istanza di natura psicologistica ed esistenzialistica a noi familiare ma non perciò automaticamente estendibile, previa verifica, alle realtà sociali e culturali del passato (e in troppi casi si tratta quantomeno di una verifica documentariamente inattuabile).

4 Cfr. L. Scaraffia, *Questioni aperte*, in S. Boesch Gajano - L. Scaraffia (edd), *Luoghi sacri e spazi della santità* (Sacro/santo, 1), Torino 1990, pp. 11-19.

5 Cfr. M. Sensi, *Santuari, culti e riti «ad repellendam pestem» tra Medioevo ed Età moderna*, in S. Boesch Gajano - L. Scaraffia (edd), *Luoghi sacri*, cit., pp. 135-149.

E inoltre, anche ammesso che si voglia accogliere quella proposta, e dunque assumendo implicitamente il presupposto non dimostrabile dell'esistenza di costanti antropologico-religiose, non è chi non veda come i fedeli potessero e possano recarsi spontaneamente, sulla base delle stesse motivazioni che li spingono verso i santuari (essenzialmente la richiesta di grazie e di guarigioni), anche nei luoghi ecclesiastici come pievi e chiese parrocchiali soggetti ordinariamente ai precetti festivi e sacramentali; e viceversa, come gli stessi fedeli potessero e possano frequentare i santuari in virtù di motivazioni, come quelle connesse all'adempimento di un voto o all'ottenimento di un'indulgenza, che, culturalmente parlando, erano e sono altrettanto cogenti e addirittura, proprio privilegiando il piano della ricaduta pratica soggettiva delle pressioni normative implicite della collettività che fonda e impone le regole del vivere associato, ancor più vincolanti. E tanto più lo sono nei casi, a un certo punto quasi esclusivi, di codificazione canonistica dell'indulgenza stessa connessa ad un santuario.

Muovendo dunque dal presupposto scettico ma, ritengo, onestamente imprescrittibile, che una ricerca sui santuari in Emilia Romagna, priva com'è di un connotato epistemologico unificante, debba essere in futuro vivamente scoraggiata (quantomeno per ampie sezioni cronologiche come quella che qui si assume), mi sono allora limitato a proporre una mera campionatura empirica, la quale, scartata l'esperita possibilità di evidenze statistiche significative quantomeno sul piano macroregionale, evocherà talvolta singoli casi ovvero aspetti di tipologie santuariali, la cui peculiare connotazione, si badi, risponde però il più delle volte a orientamenti cultuali ben rilevabili anche in altre aree della cattolicità[6]. Osservo qui per inciso che,

[6] Sarà dunque sin troppo facile rilevare in questa breve esposizione la presenza di lacune e omissioni di approfondimenti e riferimenti anche a casi notori e celebrati, nonché a temi senza dubbio importanti, quali ad esempio il rapporto tra santuari e pellegrinaggi (anche se farò qualche accenno in proposito) o tra santuari e confraternite devozionali, ovvero il problema degli *ex voto* e delle pratiche terapeutiche, e via dicendo. Ma qui, pena un'inutile anzi che impossibile ripetizione sintetica dell'imponente lavoro di schedatura (cui del resto si è fatto pur sempre riferimento), non ho voluto fornire un

nella difficoltà di coniugare l'istanza nomotetica di una tipologizzazione significativa sulla base di criterî omogenei (religiosi, geografici, politici e via dicendo) con l'istanza idiomatico-evenemenziale più consentanea all'analisi storiografica, tocchiamo un problema cruciale e fondamentalmente irrisolto nel rapporto fra la storia e le altre scienze sociali. (Del resto, quello che dico dell'Emilia Romagna mi sembra valere per l'Italia religiosa nel suo insieme, ammesso che un giorno ci si possa accordare sul significato di questa espressione[7].) Forse, la nostra comune ricerca sui santuari, al crocevia di quelle due esigenze, potrà così rivelarsi un banco di prova importante.

1. *Santi e santuari*

Mancano, in linea di massima, in Emilia Romagna santuari che per grande originalità tipologica o peculiare e diuturna fortuna cultuale abbiano prodotto gemmazioni significative a livello italico ed europeo, ovviamente escludendo dal novero i pur numerosi casi di dedicazioni regionali e metaregionali di chiese, cappelle, oratori, nonché attribuzioni toponomastiche e agionomastiche ad alcuni fra i santi 'regionali' o 'regionalizzati' di particolare rilievo e prestigio agiografico (Vitale, Apollinare, Ruffillo, Mercuriale, Cassiano, Petronio, Domenico, Prospero,

generico panorama illustrativo del patrimonio santuariale dell'Emilia Romagna, ma semplicemente di proporre alcune possibili chiavi di lettura problematica di carattere storico, evitando le secche tautologiche delle pur utili descrizioni etnografiche e folkloristiche, che abbondano nella bibliografia locale. Una messe di dati di questo tipo, da vagliarsi nei singoli casi con estrema cautela stante il difforme livello critico dei contributi, è offerto dal volume riccamente illustrato, promosso dal Consorzio fra le Banche Popolari dell'Emilia Romagna, *Arte e santuari in Emilia Romagna*, Cinisello Balsamo 1987. Una volta pubblicata sarà invece da vedersi l'importante relazione di M. Caroli, «Il censimento dei Santuari cristiani in Italia: note a margine della schedatura della regione Emilia Romagna», presentata a Ravenna, 1° ottobre 1999, alla II sessione del convegno «Le vie della devozione. Gli Archivi dei Santuari in Emilia Romagna».

[7] Cfr. la Prefazione dei curatori in G. De Rosa - T. Gregory - A. Vauchez (edd), *Storia dell'Italia religiosa*, I: *Antichità e Medioevo*, Roma - Bari 1993, pp. VII-XVI.

Geminiano, Genesio, Donnino, Antonino, Savino, Colombano ecc.), in genere tutti risalenti (salvo Domenico) al tardoantico o ai primi secoli del medioevo. Ma è significativo che proprio i grandi santi patroni e/o fondatori variamente caratteristici della regione, ai quali si possa attribuire approssimativamente e in via di ipotesi la 'titolarità' di un luogo di culto con caratteristiche santuariali, non abbiano generato, anche al di fuori dei nostri 'confini', alcuna autentica replica santuariale, salvo, appunto, dedicazioni intradiocesane di enti minori. Tuttavia, come ora vedremo, ciò non va inteso soltanto come conseguenza ovvia del fatto che il più importante luogo di culto non poteva che rimanere quello in cui erano conservate o in cui si rivendicava tradizionalmente il possesso delle spoglie del titolare o comunque un rapporto privilegiato di intercessione.

Proprio da questa relazione problematica tra santi e santuari vorrei partire per svolgere alcune considerazioni generali e di metodo (cioè a dire, in primo luogo, sui criteri di osservazione e rilevamento) che si possono trarre dalla nostra indagine. Poi passerò ad illustrare molto cursoriamente alcuni aspetti e tematiche santuariali secondo uno svolgimento che solo in parte rifletterà i quesiti sollevati dal questionario nazionale sottoposto agli schedatori, questionario che in molti casi ha richiesto precisazioni – specie sul piano cronologico e giurisdizionale – a cui non si è potuto dare che una risposta molto vaga e approssimativa.

A chi tentasse di ricavare dalle più antiche fonti agiografiche regionali (specialmente le raccolte di miracoli[8]) alcuni elementi utili al nostro assunto si presenterebbe, assieme a qualche spunto di indubbio interesse[9], una prima grave difficoltà generale.

[8] Penso ad esempio alla bella narrazione dei *Miracula beati Prosperi* [*BHL* 6965-6968], stilata a Reggio Emilia verso la metà del secolo XI, su cui si veda P. Golinelli, *Culto dei santi e vita cittadina a reggio Emilia (secoli IX-XII)*, Modena 1980, pp. 97-107, e dello stesso autore, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna 1996², pp. 140-145, 153-156 e *passim*.

[9] Cfr. *Miracula s. Columbani* [*BHL* 1904], ed. H. Bresslau, MGH, *Scriptores*, XXX, 1934, pp. 997-1015: § I, p. 998: è forse la più antica menzione in Occidente di un pellegrinaggio a un santuario della Vergine (il monaco

Quella, cioè, legata al rischio di una mancata o insufficiente distinzione tra culti santuariali in senso proprio e culti genericamente (ovvero, specificamente) santorali. I primi sono legati essenzialmente a manifestazioni ierofaniche geneticamente connesse ai luoghi precipui in cui si attua e si perpetua quello che proporrei di definire un processo rituale di santuarizzazione dello spazio, con eventuale e successiva appropriazione istituzionale e connesse dinamiche più e meno conflittuali nel rapporto fra i promotori del culto e i legittimi depositarî della mediazione gerarchica dell'invisibile. Talvolta le due categorie possono in parte o *in toto* coincidere o convergere, come nel caso eccezionalmente consensuale delle origini e della storia devozionale della Madonna della Ghiara di Reggio Emilia alla fine del Cinquecento[10], e in genere tutti quei culti – come quello parmense dalla fine del Trecento per Santa Maria della Steccata o quello imolese dalla fine del Quattrocento per la Madonna del Piratello[11] – che rivestirono sin dalle origini un forte significato patriottico di pacificazione ovvero di rappresentanza dell'identità cittadina, e dove le Madonne, raffigurate sui gonfaloni, incise sulle monete e sui sigilli o dipinte sui bastioni delle città, sembrano decisamente rivestire gli antichi panni delle icone-palladio apotropaiche dei primi secoli del medioevo[12]. I culti

bobbiense, che scrive verso la metà del X secolo, osserva che la Madonna operava spesso miracoli a beneficio di coloro che si recavano all'abbazia di San Colombano): cfr. J. SUMPTION, *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel Medioevo*, trad. it., Roma 1981 (ed. orig. 1975), p. 62, nota 26; R. LAVARINI, *Il pellegrinaggio cristiano. Dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Genova 1997, p. 420.

10 Cfr. A. PROSPERI, *Madonne di città e Madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post-tridentina*, in S. BOESCH GAJANO - L. SEBASTIANI (edd), *Culto dei santi, istituzioni, classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila - Roma 1984, pp. 615-647, in particolare pp. 642-643; P. GOLINELLI, *Città e culto dei santi*, cit., pp. 165-166 (anche per l'anteriore bibliografia).

11 Cfr. M. CORRADI CERVI - F. DA MARETO, *Santa Maria della Steccata e l'Ordine Costantiniano di S. Giorgio*, Parma 1964; P. BEDESCHI, *L'origine del culto alla Madonna del Piratello e le sue oscurità*, in «Strenna storica bolognese», XV, 1965.

12 Sulle immagini di culto in funzione di *palladia* e *apotropaia* si veda ancora il fondamentale studio di E. KITZINGER, *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal cristianesimo delle origini all'Iconoclastia*, trad. it., Firenze 1992 (ed. orig.

propriamente santorali, in genere promossi e gestiti dall'alto, cioè a dire in primo luogo da impresari episcopali monastici e conventuali, hanno certo a che fare strutturalmente con le dinamiche di innesto e di riverbero spaziale del sacro e della sua ridislocazione virtualmente infinita per il tramite della reliquia, ma conservano, appunto, come referente precipuo la figura, per quanto tipica e leggendaria, del santo medesimo. Che poi il culto tributato a quest'ultimo si manifesti in genere secondo modalità largamente comuni a quelle rilevabili nei santuari ierofanici (dinamica del miracolo e del pellegrinaggio periodico o occasionale), e nonostante in molti casi un culto santorale possa innestarsi e radicarsi (per obliterazione o sostituzione) in luoghi di riconosciuta antica sacralità 'naturale', e perciò, in qualche modo, si 'santuarizzi', credo che questo non vada a ledere il principio fondamentale della 'non replicabilità' sostanziale dei santuari, che dev'essere riconosciuto anche al di là delle effettive repliche dedicatorie per gemmazione (santuari-memoria del tipo 'grotte' di Lourdes ovvero riproduzioni dell'edicola dell'*Anastasis* gerosolimitana), e proprio nei casi in cui si creda a vere e proprie manifestazioni dirette, in luoghi diversi, della potenza di uno stesso agente soprannaturale. (Più ovvio il discorso sulla non replicabilità sostanziale dei santuari mariani, dove manca per definizione la possibile connessione reliquiale: vi sono però casi, che mi paiono eccezioni a conferma della regola, di 'reliquizzazione' dell'immagine mariana, come quello, attestato a Faenza ancora ai primi del Settecento, di un uso terapeutico, a beneficio degli animali affetti da pestilenza, di brandelli del velo che era stato a contatto con l'affresco della Vergine delle Grazie[13].)

Insomma, ho l'impressione che se allarghiamo troppo la figura del santuario, tenderemo inevitabilmente a santuarizzare ogni

1954), pp. 1-105, in particolare pp. 39 ss.; cfr. inoltre A. CAMERON, *Images of Authority: Élites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium*, in «Past and Present», 84, 1979, pp. 3-35, rist. nel volume della stessa autrice *Continuity and Change in Sixth-Century Byzantium* (Variorum Reprints, XVIII), London 1981.

[13] Cfr. F. LANZONI, *Le origini della B. Vergine delle Grazie di Faenza*, Faenza 1925; A. D'AMATO, *I Domenicani a Faenza*, Bologna 1997, pp. 57-66.

luogo di culto di cui, in un'ampia percentuale di casi, è titolare un santo. Si ha la netta percezione che dalla nostra schedatura, che per ovvia prudenza preliminare ha preferito non escludere a priori enti e luoghi di ambigua collocazione, questo rischio sia stato largamente esperito. Penso ad esempio ai casi ben noti delle grandi basiliche ravennati di San Vitale e di Sant'Apollinare in Classe, o ad altre celebri chiese della regione in cui si conservano i resti per quanto miracolosi dei santi patroni cittadini: casi che andrebbero forse ascritti a uno schedario ideale dei templi civici e dei fasti della cultura urbana dell'Italia tardoantica[14]. In senso lato ogni agiografia e, *a fortiori*, ogni raccolta di miracoli mira a celebrare ed esaltare le gesta e i meriti del santo tramite il ricordo delle virtù taumaturgiche, che sono in genere collegate al luogo di sepoltura o di conservazione delle reliquie. Ma non per questo ogni luogo di culto liturgico e santorale è senz'altro da ritenersi un santuario, anche se vi si recano o vi si sono recati ad intervalli più o meno regolari pellegrini e devoti in cerca di conforto materiale e spirituale. In altre parole, ritengo che miracoli e pellegrinaggi siano ingredienti necessari ma non sufficienti per la caratterizzazione di un santuario.

La nostra pur ampia casistica si è dunque basata in via pressoché esclusiva sui luoghi di culto la cui origine sia ricollegabile ad eventi ierofanici o comunque ritenuti teatro dell'espressione potente ed eccezionale dell'invisibile in veste cristiana ovvero cristianizzata: apparizioni, portenti, prodigi legati a luoghi naturali e in particolar modo, direi, ad immagini bi- e tridimensionali

[14] Cfr. A.M. ORSELLI, *L'immaginario religioso della città medievale*, Ravenna 1985, *passim*; J.-Ch. PICARD, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle*, Rome 1988, *ad indicem*; P. TESTINI - G. CANTINO WATAGHIN - L. PANI ERMINI, *La cattedrale in Italia*, in *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne*, I, Rome 1989, pp. 5-57 (con le successive schede relative alle singole città emiliano-romagnole); P. GOLINELLI, *Città e culto dei santi*, cit., *passim*; R. FARIOLI CAMPANATI, *Ravenna, Costantinopoli: aspetti topografico-monumentali e iconografici*, in *Storia di Ravenna*, II/2: A. CARILE (ed), *Dall'età bizantina all'età ottoniana. Ecclesiologia, cultura, arte*, Ravenna - Venezia 1992, pp. 127-157; A.M. ORSELLI, *La Chiesa di Ravenna tra coscienza dell'istituzione e tradizione cittadina*, *ibidem*, pp. 405-422.

di carattere miracoloso[15]. Questa dell'immagine, anzi, della dimensione visiva e visionaria della relazione iconica con il sacro, che è quella meno facilmente gestibile dai canali istituzionali di mediazione gerarchica, mi pare una caratteristica assolutamente essenziale e costitutiva della problematica santuariale considerata nel suo connotato antropologico (e penso qui a certe pagine decisive dei Turner) ma anche per saggiarne una prima articolazione diacronica in ambito cristiano a partire dal tardo medioevo, con l'opzione visionaria che fu tipica di quei secoli, secondo una remota ma feconda intuizione dello Huizinga, ampiamente sviluppata, pur con qualche esuberanza, da tutta una medievistica nel secondo dopoguerra[16]. Quella iconica è una dimensione che, se nel vissuto cultuale dei fedeli prescinde in genere dagli ambigui fondamenti scritturistici e dalle cruciali ridefinizioni teologiche fino alla svolta dell'VIII-IX secolo[17], rispetto alle forme di appropriazione e gestione ecclesiastica delle pratiche devote si pone in maniera assai diversa a seconda che queste ultime prendano origine da una visione o dalla miracolosa 'invenzione' di un'immagine. Come ha mostrato brillantemente l'esemplare ricerca di Adriano Prosperi sui casi

[15] La casistica è troppo ampia per potervisi soffermare in questa sede; più avanti, scontando sempre il rinvio al lavoro sistematico di schedatura, fornirò in ogni caso qualche esemplificazione.

[16] Cfr. J. HUIZINGA, *L'autunno del Medio Evo*, trad. it., Firenze 1953 (ed. orig. 1919), pp. 205 ss.; V. TURNER - E. TURNER, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York - Oxford 1978 (trad. it. *Il pellegrinaggio*, Lecce 1997, pp. 189 ss.). Valide notazioni critiche sulle presunte implicazioni 'apolitiche' della dimensione visionaria tardomedievale ha espresso qualche anno fa G.G. MERLO, *Dal papato avignonese ai grandi scismi: crisi delle istituzioni ecclesiastiche?*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età contemporanea*, I/1: *Il Medioevo. I quadri generali*, Milano 1993, pp. 453-476, in particolare pp. 457 s.; nulla, curiosamente, su questo tema offre invece il ponderoso volume *Histoire du Christianisme*, VI, Paris 1990, ora disponibile in accurata ed. it. a cura di R. RUSCONI, *Storia del Cristianesimo*, VI: *Un tempo di prove, 1274-1449*, Roma 1998.

[17] Per la svolta teologica dell'VIII-IX secolo, e in particolare sulla ridefinizione della relazione iconica, nei suoi vari aspetti, rinvio soltanto ad A.M. ORSELLI, *Di alcuni modi e tramiti della comunicazione con il sacro*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, XLV), Spoleto 1998, II, pp. 903-943.

asimmetrici del pur sofferto ripudio dell'*apparitio* piacentina del 1560 e del tempestivo riconoscimento ufficiale della Madonna del Fuoco di Faenza nel 1567, era in genere molto più agevole la cattura istituzionale di un'immagine muta e in ogni caso passibile in quanto tale di legittimazione teologica (magari, come in questo caso, anche in funzione antiereticale) di quanto non lo fosse l'eventuale riconoscimento di autenticità a una visione che come tale pretendeva di offrire da se stessa i propri criterî interpretativi e gli eventuali indirizzi operativi (dalle pratiche devote e penitenziali fino al regolarizzarsi del flusso dei pellegrinaggi e all'eventuale erezione formale di un santuario); e che, oltretutto, si manifestava il più delle volte per il tramite di un visionario che quasi sempre apparteneva ai ceti subalterni[18].

Tornando allora alle possibili articolazioni temporali della dinamica santuariale, credo rimanga sostanzialmente valida, e largamente confermata dal nostro sondaggio regionale, l'ormai ventennale suggestione di Giorgio Cracco nella sua implicita scansione diacronica «dai santi ai santuari» con riferimento all'età di passaggio fra medioevo e mondo moderno (secoli XV-XVI)[19]. Quel periodo segnò infatti, anche nella geografia cultuale della nostra regione, una fase in apparenza paradossale: da un lato, la de-contestualizzazione e universalizzazione mariana rispetto alle peculiarità topografiche sociologiche e intercessorie dei vecchi culti santorali, confermate nella sostanza, cioè rispetto all'orizzonte tipicamente urbano della fruizione, dalla loro nuova ed ultima incarnazione nella figura delle «sante vive»[20];

[18] Cfr. A. PROSPERI, *Madonne di città e Madonne di campagna*, cit., p. 637; sul santuario faentino si veda ora anche la proba ricostruzione di A. D'AMATO, *I Domenicani a Faenza*, cit., pp. 129-139.

[19] Cfr. G. CRACCO, *Des saints aux sanctuaires: hypothèse d'une évolution en terre vénitienne*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Rome 1981, pp. 279-297; dello stesso autore, *Tra santi e santuari*, in F. BOLGIANI (ed), *Storia vissuta del popolo cristiano*, Torino 1985, pp. 249-272, in particolare pp. 265 ss.; si veda inoltre A. VAUCHEZ, *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel Medioevo*, in G. DE ROSA - T. GREGORY - A. VAUCHEZ (edd), *Storia dell'Italia religiosa*, I, cit., pp. 455-483, in particolare pp. 468 ss.

[20] Cfr. G. ZARRI, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna* (Sacro/santo, 2), Torino 1990.

dall'altro, quel medesimo grande contenitore e catalizzatore delle energie e dei bisogni comunicativi con l'invisibile che fu da allora il culto della Vergine nel suo grandioso *essor* santuariale, poté veicolare efficacemente un'istanza opposta di estrema localizzazione e appropriazione micro-comunitaria e individualizzata della pietà ancestrale, che si giustifica pur sempre alla luce delle caratteristiche aspecifiche e quasi archetipiche, oltreché non-reliquiali ovvero disincarnate e perciò, appunto, delocalizzate, della figura mariana e delle molteplici 'stratigrafie' cultuali che le varie Madonne di campagna e di città si accingevano da quel momento a ricoprire o magari a obliterare.

2. *Leggende e 'origini' dei santuari*

Una caratteristica molto importante che mi pare inoltre di poter rilevare anche a proposito dei santuari dell'Emilia Romagna, e non soltanto riguardo ai maggiori, è la presenza assai ricorrente (anche se il più delle volte non in forma scritta o comunque affidata a fonti e a strumenti di certificazione autorevoli) di una leggenda di fondazione ovvero di un mito che, a posteriori, narra e giustifica l'origine 'sovrannaturale' del santuario. Un mito di fondazione che, a differenza di quelli scritturistici ed agiografici – e questa mi sembra un'altra peculiarità rispetto al culto dei santi in quanto attestato e promosso dall'agiografia – non elabora in genere materiali storici o pretesi tali[21], ma muove direttamente da episodi meravigliosi senza veramente preoccuparsi di una loro contestualizzazione biografica, e perciò spazio-temporale, che travalichi i meri quadri naturalistici del luogo epifanico (talvolta sono gli animali i veri protagonisti del prodigio occasionale o magari ricorrente, come quello

[21] Cfr. A. Boureau, *L'évenement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris 1993, pp. 9-11; J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it., Torino 1997 (ed. orig. 1992), pp. 47-58; la relazione di L. Canetti, «Alle 'origini' sacrificali della cristianità medievale: martirio ed ecclesiologia dal Tardoantico all'alto Medioevo latino», presentata al seminario «La mémoire des origines au Moyen Âge», Roma, École Française de Rome, 29 marzo 1999, di prossima pubblicazione.

entomologico di Santa Maria di Zena, il celebre santuario delle formiche sull'Appennino bolognese)[22]. Le leggende tradiscono inoltre profonde costanti sociologico-culturali riguardo, ad esempio, ai beneficiarî-mediatori dell'apparizione (pastori, contadini, popolani: personaggi tutti che stanno in genere al di fuori delle nicchie articolate di mediazione gerarchica con le potenze dell'aldilà) e alla dinamica della rivelazione/comunicazione/certificazione dell'evento miracoloso[23], indipendentemente dal fatto che esso venga poi fatto proprio e legittimato ovvero sconfessato e represso dall'autorità ecclesiastica competente. Direi inoltre, come provano fra gli altri i celebri casi della Madonna della Ghiara di Reggio Emilia o della Beata Vergine di Fontanellato, nel Parmense[24], che il rapporto tra primo miracolo attestato e nascita e sviluppo del santuario e del connesso pellegrinaggio non è tanto di natura genetica quanto invece di attestazione a posteriori di una presenza sovrannaturale *in loco* (mediata o meno da un'immagine sacra) che la virtù taumaturgica non fa che disvelare, e che viene poi riconosciuta dai fedeli e dai pellegrini ed eventualmente sancita dalle autorità. Prima, insomma, vengono sempre lo spazio politico e la società che ne plasma incessantemente le coordinate, anche a prescindere dall'agevole

[22] Cfr. S. PEZZOLI, *Repertorio generale dei santuari in Emilia Romagna*, in *Arte e santuari*, cit., scheda *sub voce* «Santa Maria di Zena»; *Emilia Romagna*, Milano 1991[6] (Guide d'Italia del Touring Club Italiano), p. 304. Un fenomeno analogo è attestato presso l'oratorio della Madonna delle Formiche di Gottano (Vetto), nell'Appennino reggiano (cfr. S. PEZZOLI, *Repertorio*, cit., *sub voce* «Madonna delle formiche»).

[23] Cfr. R. MAZZEI, *Le Madonne degli italiani: i santuari mariani d'Italia*, in F. CARDINI (ed), *La cultura folklorica* (Storia sociale e culturale d'Italia, VI), Busto Arsizio 1988, pp. 161-233, in particolare pp. 163-164 (alle pp. 190-195 viene fornito un sintetico repertorio dei santuari mariani dell'Emilia Romagna); A. RIVERA, *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nella cultura popolare*, Bari 1988, pp. 340-350; O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna (secoli XV-XVIII)*, Roma 1998, pp. 46-52, 177 ss.

[24] Sul santuario reggiano cfr. *supra*, nota 10; per Fontanellato cfr. ad esempio A. GHIDIGLIA QUINTAVALLE, *Fontanellato. Guida artistica*, Fontanellato (Parma) 1980; le indicazioni retrospettive sono fornite *sub voce* nel grande repertorio storico-bibliografico su Parma e Piacenza curato da Felice da Mareto per la serie «Fonti e studi» della Deputazione di storia patria per le Province Parmensi (Parma 1974).

possibilità di rilevare, come pur giustamente si è fatto[25], più scontate e periodiche ricorrenze di crisi o di contesti conflittuali significativi (guerre, tensioni sociali e religiose, pestilenze, inondazioni, carestie ecc.) all'origine della dinamica santuariale, nel meccanismo psicologico antichissimo, poi sancito e promosso dalla prima storiografia cristiana, della topica successione peccato – ira divina – catastrofe, minacciata o subìta – bisogno di riconciliazione – epifania o ricerca (che è talvolta una *inventio*) dell'intercessore o dell'oggetto semioforo che ne media la presenza – miracolo che attesta la riconciliazione con il divino – erezione eventuale di un santuario e periodica celebrazione del culto come debita ricognizione del corretto e ritrovato equilibrio con le potenze dell'invisibile garanti della stabilità del patto sociale.

Sempre a proposito delle leggende di fondazione sarebbe interessante esaminarne a fondo il processo di fissazione scritta, nell'ambito dell'erudizione apologetica locale a partire dal Cinque-Seicento, come momento di intersezione e di interfaccia comunicativo tra cultura folklorica e cultura dotta. Spesso, infatti, i devoti estensori delle pubblicazioni relative alle chiese e ai luoghi di culto sono anche attivamente partecipi dell'orizzonte culturale proprio ai fedeli che alimentano ed elaborano quelle leggende, in un rapporto che è quasi sempre d'interazione complessa e bidirezionale con gli schemi, i modelli e le sollecitazioni provenienti dalla cultura clericale che ha poi canonizzato, cristianizzandoli e perciò inevitabilmente snaturandoli, quegli stessi miti di fondazione. Non va tuttavia dimenticato che proprio intorno ai poli santuariali, e specialmente alla figura catalizzatrice della Vergine, poté spesso realizzarsi un incontro fecondo, cioè a dire una figura culturale di compromesso, tra le proposte ufficiali di modelli devozionali da parte della Chiesa, le molteplici spinte dal basso alla produzione di nuovi o rinnovati eventi miracolosi e gli antichi e persistenti bisogni di protezione e rassicurazione[26].

[25] Cfr. A. Prosperi, *Madonne di città e Madonne di campagna*, cit., pp. 624 s.; M. Sensi, *Santuari, culti e riti*, cit., *passim*; O. Niccoli, *La vita religiosa*, cit., p. 48.

[26] Cfr. A. Prosperi, *Madonne di città e Madonne di campagna*, cit., p. 622.

3. *Elementi di geografia e di crono-tipologia santuariale*

Dopo avere fissato su un'ipotetica ma auspicabile carta geografica i santuari (quasi tutti mariani) dell'Emilia Romagna si dovrà innanzitutto convenire sul fatto che, parafrasando Gabriel Le Bras, la «moltiplicazione» delle Madonne non è affatto «un'arte contadina»[27].

Su quasi 300 luoghi di culto inventariati ben 250 sono santuari mariani, distribuiti capillarmente su tutto il territorio della regione, con leggera prevalenza delle aree extra-urbane, compensata però, in un certo senso, dalla presenza in ogni città grande e piccola di poli devozionali di grande prestigio e richiamo anche extra-diocesano e, raramente, anche extra-regionale, pur se i pochissimi bacini di utenza extra-regionale vedono una prevalenza delle sedi confinarie di 'crinale' o dell'alveo padano, come ad esempio nei casi della Madonna delle Grazie di Boccadirio di Baragazza (Castiglione de' Pepoli) nell'Appennino bolognese o della Beata Vergine di Fontanellato nella bassa parmense[28].

Ma qui mi fermo. Ho infatti la netta impressione che lo spingersi troppo avanti nella facile generalizzazione su base geografica rischi di condurci ad un brillante quanto generico tautologismo etnografico, che si risolve staticamente nel banale riscontro di cinture profilattiche di santuari appenninici (se ne contano a decine) e magari di altrettanti presidî mariani a conforto delle popolazioni abbarbicate sulle rive del *Padus pater*[29], o di quelle

[27] Cfr. G. LE BRAS, *La chiesa e il villaggio*, trad. it., Torino 1979 (ed. orig. 1976), p. 211 (Le Bras diceva infatti a proposito dei santi: «La moltiplicazione dei santi è un'arte contadina ...»).

[28] Su Fontanellato cfr. *supra*, nota 24; su Boccadirio cfr. P. GUIDOTTI, *La Madonna di Boccadirio. Tradizione popolare e poesia popolare*, Bologna 1983; si veda inoltre S. PEZZOLI, *Repertorio*, cit., *sub voce* «Madonna della Grazie di Boccadirio».

[29] Le minacce di inondazioni del Po e, più in generale, di fiumi e torrenti del bacino padano, fanno da sfondo, a partire dal tardoantico, a una lunga serie di specializzazioni taumaturgiche di santi e santuari locali (cfr. ad esempio *Gregorii Magni Dialogorum libri*, III, 10, 2-3, ed. A. DE VOGÜÉ [*Sources Chrétiennes*, 260], Paris 1979, p. 290; *Ionae a Segusio Vita Columbani* II, 2,

marinare sulle sponde dell'Adriatico[30], prevedibilmente devote alle varie Madonne costiere ovvero transmarine miracolosamente sopraggiunte a riva, con rispettivi corredi di miracoli e tipologie dedicatorie che puntualmente rifletteranno le varie fasce fitoclimatiche (Madonne dell'Olmo, dell'Acero, del Faggio, della Quercia, del Ghiandolino, del Bosco), le coordinate orografiche (Madonne del Poggio, del Monticello, del Calanco) e le evidenze urbanistiche e stradali (Madonne del Castello, del Baraccano, del Ghetto, del Ponte, della Pieve, del Pilastrello ecc.).

L'universo delle cultualità mariane è veramente spaesante e proteiforme: icone volanti, statue piangenti, volti essudanti e sanguinanti sembrano ricorrere con impressionante frequenza, anche in Emilia Romagna, per quasi tutto l'arco della storia cristiana, e si può ritenere che, salvo nei casi più noti e meglio studiati (come quello di San Luca a Bologna o di Santa Maria in Porto a Ravenna) i tentativi troppo affrettati di spiegare le varie Madonne greche e Madonne nere invocando direttamente le migrazioni post-iconoclastiche debbano essere caso per caso attentamente vagliati[31]. Tralascio le decine di dedicazioni profilattiche e taumaturgiche alla Vergine delle Grazie, del Soccorso, dell'Aiuto, della Consolazione, della Pietà, delle Febbri, tutte

ed. B. KRUSCH in MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, IV, Hannoverae - Lipsiae 1902, pp. 114-116). Ancora in pieno Cinquecento, sempre nell'agro piacentino, tra le minacce punitive adombrate dalla visione mariana che sta all'origine della (repressa) devozione alla Madonna di Campagna si trova quella di uno straripamento del Po (cfr. A. PROSPERI, *Madonne di città e Madonne di campagna*, cit., p. 624). Sullo sfondo, ovviamente, le svariate connotazioni 'acquatiche' (sia in senso genetico, come nei casi delle Madonne della Pioggia, sia in senso taumaturgico, con le varie fonti terapeutiche) di numerosi santuari mariani della regione (cfr. S. VENTURI, *Santuari in Emilia Romagna: corografia, antropologia e fabbrica*, in *Arte e santuari*, cit., pp. 9-37). I santuari dell'area di foce del Po (Goro e Comacchio) sono stati brevemente evocati da S. RICCA ROSELLINI, *I santuari della costa*, in *Arte e santuari*, cit., pp. 161-178, in particolare pp. 163 s.

30 Cfr. ancora S. RICCA ROSELLINI, *I santuari della costa*, cit., pp. 167 ss.

31 Cfr. M. FANTI, *La leggenda della Madonna di S. Luca di Bologna. Origine, fortuna, sviluppo e valore storico*, in M. FANTI - G. ROVERSI (edd), *La Madonna di S. Luca a Bologna. Otto secoli di storia, di arte, di fede*, Bologna 1993, pp. 69-99. Sull'antica canonica portuense, le vicissitudini del suo spostamento a Ravenna città a cavallo tra XV e XVI secolo e la contestuale traslazione

in genere ricollegabili ai frequentissimi cicli epidemici a partire dalla metà del Trecento, ma soprattutto tra Cinquecento e Seicento.

Modalità più proficue, da un punto di vista storico, di valorizzare le peculiarità geografiche dei santuari sono quelle che, muovendo sempre da casi di studio specifici, si propongano la verifica di ipotesi sul mutamento di quelli che Adriano Prosperi ha chiamato «i quadri ambientali della devozione», nello sforzo di coniugare problematiche generali – in questo caso, la grande strategia suasorio-repressiva di evangelizzazione delle campagne e le nuove forme di ricerca di una pur sofferta integrazione tra gerarchie ecclesiastiche e cultura contadina dopo il concilio di Trento – con dinamiche insediative, culturali e via dicendo, per archi cronologici relativamente stretti[32]. Non si dovrebbe allora partire dall'ubicazione di un santuario in un particolare ambiente fisico od ecclesiastico per dedurne affrettate spiegazioni sulla natura dei culti che vi si praticano: i culti, di per sé, sono sempre e soltanto contenitori e catalizzatori virtuali, tant'è che un'immagine devozionale può aver conosciuto spostamenti fra due chiese di una stessa città, come nel caso faentino della Madonna delle Grazie, che da occasionale protettrice contro la peste nella chiesa dei Predicatori si trasformò più di due secoli dopo in autentica patrona cittadina, con tanto di successivo trasferimento dell'immagine nella cattedrale (si badi: fu staccato l'affresco, anche a costo di danneggiarlo, non venne ridipinta in altro luogo la stessa immagine)[33]. Ciò che conta è dunque l'inserimento

dell'immagine della 'Madonna greca', rinvio alle numerose trattazioni specifiche contenute nei volumi III (1993) e IV (1994) della citata *Storia di Ravenna, ad indicem*. I casi dubbi di icone risalenti all'VIII secolo cui alludevo nel testo sono, ad esempio, quelli della Madonna del Lago di Bertinoro (Forlì) o di Santa Maria in Vado a Ferrara.

[32] Cfr. A. Prosperi, *Madonne di città e Madonne di campagna*, cit., p. 624.

[33] Nata come immagine *ex voto* durante la peste del 1412, dipinta a fresco in un punto imprecisato della chiesa di Sant'Andrea de Vineis (poi San Domenico), venne traslata solennemente in apposito altare della stessa chiesa il maggio 1420 e proclamata ufficialmente Madonna delle Grazie. Durante la peste del 1630 il culto si ravvivò: poiché l'intera città fu risparmiata dal morbo l'anno dopo l'immagine fu solennemente incoronata e le vennero

del culto stesso in un sistema relazionale di scambi a tutti i livelli (ma direi, soprattutto, a livello simbolico), in un contesto insomma che ne valorizzi le molteplici funzioni di coagulo, di filtro, di opposizione, nella dialettica città-suburbio, città-campagna, ovvero la sua funzione all'interno di un sistema stradale-devozionale[34] o anche, come si è fatto brillantemente e con ottimi risultati (e penso qui soprattutto a ricerche di ambito bolognese), nel quadro della complessiva fascia urbana dei santuari, reincarnazione e proiezione moderna dell'antica cintura apotropaica delle reliquie martiriali, in una ricorrente e compiaciuta stilizzazione gerosolimitana della perfetta città cristiana[35].

A questo riguardo vorrei però ribadire una perplessità che in qualche modo ho già espresso. È indubbiamente un tema cruciale quello del contributo dei 'santuari' alla conglomerazione dei nuovi poli gravitazionali e simbolici della città cristiana fra tardoantico e alto medioevo; tema che negli ultimi vent'anni ha conosciuto in Italia, e in special modo, direi, anche in Emilia Romagna, un decisivo impulso grazie all'apporto delle ricerche

offerte simbolicamente le chiavi di Faenza, che la eresse in sostanza a patrona cittadina. Tant'è che nel 1759, al rifacimento della chiesa dei Predicatori, l'affresco, già molto danneggiato, venne staccato dalla cappella originaria e, pur dopo molte controversie, fu trasferito in cattedrale, dove tuttora si conserva in una sontuosa ancona marmorea (cfr. A. D'Amato, *I Domenicani a Faenza*, cit., pp. 57-66).

[34] Ho tentato una verifica in questo senso nel saggio *Culti e dedicazioni nel territorio parmense: il dossier bercetano dei santi Moderanno e Abbondio (secoli VIII-X)*, in R. Greci (ed), *Studi sull'Emilia Occidentale nel Medioevo*, II, Bologna 2000, in corso di stampa.

[35] Cfr. ad esempio (anche per i rimandi essenziali all'anteriore letteratura) M. Fanti, *Le chiese sulle mura*, in G. Roversi (ed), *Le mura perdute. Storia e immagini dell'ultima cerchia fortificata di Bologna*, Bologna 1985, pp. 97-124, e G. Zarri, *Recinti sacri. Sito e forma dei monasteri femminili a Bologna tra '500 e '600*, in S. Boesch Gajano - L. Scaraffia (edd), *Luoghi sacri*, cit., pp. 381-396. Sulla cintura reliquiale e le sue risonanze encomiastiche altomedievali rinvio a J.-Ch. Picard, *Conscience urbaine et culte des saints. De Milan sous Liutprand à Vérone sour Pépin Ier d'Italie, in Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècle*, Paris 1981, pp. 455-469 (ora anche in J.-Ch. Picard, *Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule. Études d'archéologie et d'histoire*, Rome 1998, pp. 349-365).

archeologiche[36]. Penso, ovviamente, alle nuove acquisizioni sul rapporto tra santuari martiriali e *insulae* episcopali, tra i santuari e le aree cemeteriali e gli altri edifici di culto, nel quadro di un sostanziale rinnovamento dei parametri di lettura della poleogenesi cristiana che ha saputo ancora finemente valorizzare il contributo di ben note fonti agiografiche[37]. Assai meno decifrabili, per estrema esiguità documentaria e somma difficoltà di lettura stratigrafica, i casi eventuali di esaugurazione o di obliterazione-sostituzione di siti di culto precristiani: per i primi secoli del medioevo qualcosa si è fatto, con risultati molto inferiori alle aspettative, sulle missioni bobbiesi nell'Appennino ligure e tosco-emiliano[38]; e in qualche modo il problema si ripropone ciclicamente, fino al cuore dell'età moderna, per quasi tutti i luoghi di antica sacralità 'naturale'. Mi chiedo però, quantomeno nel caso dell'Emilia Romagna, se le maggiori basiliche martiriali-episcopali del tardoantico e del primo medioevo (Sant'Antonino a Piacenza, San Geminiano a Modena, Santo Stefano a Bologna, Sant'Apollinare in Classe), debbano e possano essere lette in chiave santuariale, come sembra legittimo fare, poniamo, per la città-santuario martiniana di Tours ovvero

[36] Cfr. *supra*, nota 14, nonché la recente messa a punto di G.P. BROGIOLO - S. GELICHI, *La città nell'alto medioevo italiano. Archeologia e storia*, Roma - Bari 1998, in particolare pp. 95-101, 161 ss.

[37] Cfr. ad esempio A.M. ORSELLI, *Coscienza e immagini della città nelle fonti tra V e IX secolo*, in G.P. BROGIOLO (ed), *Early Medieval Towns in the Western Mediterranean*, Ravello, 22-24 September 1994, Mantova 1996, pp. 9-16; J.-Ch. PICARD, *Évêques, saints et cités*, cit., pp. 367-397.

[38] Cfr. la messa a punto di G. CANTINO-WATAGHIN, *Monasteri di età longobarda: spunti per una ricerca*, in «Corsi di Cultura e Arte Ravennate e Bizantina», XXXVI, 1989, pp. 73-100, in particolare pp. 82 ss.; ulteriori indicazioni in A. PIAZZA, *Monastero e vescovado di Bobbio (dalla fine del X agli inizi del XIII secolo)*, Spoleto 1997. Mi pare comunque degna di menzione e di interesse la tradizione (non saprei dire però quanto attendibile: le antiche fonti colombaniane sono mute in proposito) che vuole il piccolo santuario di Santa Maria sulla sommità del Monte Pènice, a nord-ovest di Bobbio (documentato in ogni caso dal IX secolo come «oraculum S. Mariae»), essere frutto di una esaugurazione operata dai monaci bobbiensi di un precedente sito di culto pagano. In quei pressi fu ritrovata, all'inizio del Novecento, una statuetta bronzea *ex voto* raffigurante un personaggio togato, risalente al I-II secolo d.C.

per le grandi basiliche dell'Urbe[39]. Farei un'unica eccezione proprio per il caso bolognese di Santo Stefano, non tanto in quanto sacello-mausoleo dei protomartiri Vitale e Agricola e, dopo la metà del secolo XII, sorta di tempio civico quale custode celebrato delle spoglie del presunto 'fondatore' della basilica e futuro patrono cittadino, l'oscuro vescovo Petronio; bensì per il suo connotato antonomastico di *Sancta Hierusalem* attestato già nel IX secolo, cioè per la precoce e progressiva assimilazione e conformazione del suo nucleo templare alle strutture architettoniche e alle risonanze escatologiche dell'*Anastasis* gerosolimitana (in realtà il modello fu la moschea di Omar ovvero Cupola della Roccia, ribatezzata *Templum Domini* dai Crociati, ed esemplata a sua volta sul Santo Sepolcro di età costantiniana), con i connessi risvolti prettamente devozionali anche sul piano dei percorsi rituali e degli oggetti metonimici della Passione che si mostravano ai pellegrini in visita alle Sette Chiese. Un processo che, come in molti altri casi di riduplicazione occidentale dell'edicola del Santo Sepolcro, ebbe il suo massimo sviluppo nei decenni a cavallo della Prima Crociata[40]. Se dunque il complesso stefaniano è diventato un santuario, lo è diventato, credo, come santuario-memoria, cioè, innanzitutto, e al di là del verosimile fraintendimento agiono-

[39] Cfr. L. PANI ERMINI, *Santuario e città fra tarda Antichità e alto Medioevo*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Spoleto 1989 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, XXXVI), Spoleto 1989, II, pp. 837-877.

[40] Cfr. F. CARDINI, *La devozione al Santo Sepolcro, le sue riproduzioni occidentali e il complesso stefaniano. Alcuni casi italici*, in *7 Colonne e 7 Chiese. La vicenda ultramillenaria del complesso di Santo Stefano in Bologna*, Bologna 1987, pp. 19-50; si vedano però tutti i saggi dell'importante raccolta. Antonio Ivan Pini, nell'*Introduzione* ad una sua recentissima raccolta di saggi (*Città, Chiesa e culti civici in Bologna medievale*, Bologna 1999, pp. 22-29, in particolare pp. 24 ss.), rinviando a un successivo studio specifico anticipa la suggestiva ipotesi che la *Sancta Hierusalem* menzionata nel diploma di Carlo il Grosso a favore di Wibodo di Parma (887) non fosse (ancora) la città santa di Gerusalemme (come poi fu sempre inteso perlomeno dalla fine dell'XI secolo) bensì un'oscura santa macedone del III secolo di nome Gerusalemme, ignota ai martirologi occidentali ma attestata nel Sinassario bizantino del X secolo, il culto della quale sarebbe stato diffuso in territorio longobardo da missionari greci dei secoli VII-VIII.

mastico originario, in quanto replica paradossale ovvero trascrizione utopica (e perciò inattuabile) della città-santuario per antonomasia, epitomata non a caso nella tradizione iconologica, sul fondamento biblico di Ezechiele 40, 5 ss. e Apocalisse 21, 10, con l'immagine-sineddoche del tempio[41].

Nella schiacciante preponderanza di dedicazioni mariane emergono tuttavia una quarantina (43, per la precisione) di titoli di altra natura, così distribuiti: 16 a Gesù (prevalenti quelli al Santissimo Crocifisso, tutti localizzati, non saprei dire il motivo, tra Bologna e la Romagna, 5 dei quali risalenti al secolo XVI, uno al XV, un altro, forse, al XII[42]); altri 'affini' (Adorazione dei Magi, Sacra Famiglia, 2 alla Santa Croce), con l'importante cappella santuariale del Sacro Sangue presso Santa Maria in Vado a Ferrara, risalente alla fine del secolo XII, quando, tra le armi sempre più affinate della lotta antiereticale, la Chiesa non disdegnò l'orchestrazione di spettacolari miracoli eucaristici[43]; e i restanti 23 a santi equamente distribuiti fra 'locali' ed extraregionali di fama universale. È da notare che la cronologia delle dedicazioni non rispecchia sempre quella della vita dei rispettivi titolari, ammesso che questa sia definibile anche solo in via approssimativa: ad esempio, la cappella-santuario martiriale dei Santi Massimo e Compagni a Fossa di Concordia sulla Secchia, nella diocesi di Carpi, fu consacrata soltanto tra il 1762 e il 1768 a seguito dell'arrivo da Roma di un'ingente quantità di reliquie

41 Cfr. A.M. ORSELLI, *Simboli della città cristiana fra Tardoantico e Medioevo*, in F. CARDINI, *La città e il sacro*, Milano 1994, pp. 419-450, in particolare pp. 421 s.

42 Quest'ultimo è il celebre Crocifisso di San Luca venerato a Ferrara, una scultura lignea che secondo la tradizione locale sarebbe stata miracolosamente ritrovata nelle acque fluviali, nel punto di biforcazione tra il Po di Primaro e il Po di Volano, il 22 marzo 1128, e poi trasportata presso l'altare di San Luca nel vicino oratorio della Carità, riedificato pochi anni dopo (cfr. S. PEZZOLI, *Repertorio*, cit., *sub voce* «SS. Crocifisso di S. Luca»).

43 Sintesi e bibliografia essenziale in S. PEZZOLI, *Repertorio*, cit., *sub voce* «Santuario eucaristico del Sangue prodigioso». Sui miracoli eucaristici a partire dall'XI secolo cfr. ora G.J.C. SNOEK, *Medieval Piety from Relics to the Eucarist. A Process of Mutual Interaction* (Studies in the History of Christian Thought, LXIII), Leiden - New York - Köln 1995, in particolare pp. 311 ss.

donate dal cardinale Luca Melchiorri Tempi[44]. Tra gli antichi patroni, ovviamente, sant'Apollinare (mitico evangelizzatore della regione oltreché eponimo 'fondatore' della chiesa ravennate e di molte chiese romagnole)[45], san Vitale, protomartire di Bologna (il cui culto, dopo la celebre *inventio* ambrosiana del 392, dovette ben presto diffondersi ben oltre i confini della regione), santo Stefano e il vescovo modenese Geminiano[46]; e poi, per la fase 'eroica' della prima cristianizzazione appenninica sul limitare del tardo-antico, sant'Ellero, l'eremita di Galeata, nella valle forlivese del Bidente in età teodericiana, venerato anche in Toscana, e ovviamente san Colombano a Bobbio, in alta val Trebbia, nel Piacentino[47]. Tralascio qui, non soltanto per mancanza di spazio, la grande basilica di San Domenico, con la celebre arca del *pater Praedicatorum*[48], e le altre dedicazioni ai santi degli ordini mendicanti[49]; nonché le importanti devozioni

[44] Cfr. S. PEZZOLI, *Repertorio*, cit., *sub voce* «San Massimo e compagni».

[45] Una recente messa a punto è quella di G. MONTANARI, *Culto e liturgia a Ravenna dal IV al IX secolo*, in *Storia di Ravenna*, II/2, cit., pp. 241-281.

[46] Cfr. G. FASOLI (ed), *Vitale e Agricola. Il culto dei protomartiri di Bologna attraverso i secoli nel XVI Centenario della traslazione*, Bologna 1993. Sulla figura e il culto di San Geminiano, cui fu dedicato il santuario ottocentesco di Cognento (Modena), cfr. P. GOLINELLI, *Città e culto dei santi*, cit., pp. 28-33, 137-139 e *passim*.

[47] Per Bobbio cfr. *supra*, nota 38 (non è pensabile fornire in questa sede indicazioni sulla vasta bibliografia colombaniana); sulla figura di sant'Ellero cfr. G. LUCCHESI, *sub voce* «Ellero» in *Bibliotheca sanctorum*, IV, Roma 1964, coll. 1140-1141, e la recente messa a punto di G. JENAL, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfangen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39), Stuttgart 1995, *ad indicem*; ulteriore bibliografia locale sull'eponimo 'santuario' in S. PEZZOLI, *Repertorio*, cit., *sub voce* «Sant'Ellero».

[48] Ragguagli essenziali nel mio libro *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto 1996, in particolare pp. 83-86.

[49] Tra le dedicazioni santorali di santuari dell'Emilia Romagna prevalgono, anche se di pochissimo, quelle (duplici) a Francesco d'Assisi (San Francesco presso Villa Verucchio, in diocesi di Rimini; San Francesco in Rocca, presso Sassuolo, in diocesi di Reggio-Guastalla) e ad Antonio di Padova (Bologna città; Montepaolo di Dovadola, in diocesi di Forlì-Bertinoro). A san Pellegrino Laziosi, servita di origine e sepoltura forlivese (1265-1345), beatificato nel 1609

moderne di area bolognese a Caterina de' Vigri (in realtà, presso il santuario del *Corpus Domini*) e, dalla fine dell'Ottocento, a Clelia Barbieri (canonizzata pochi anni or sono), benché forse, almeno nel primo caso, non trascurabili in un'ottica santuariale[50].

Quello della distribuzione cronologica, ovvero dell'individuazione di eventuali fasi di intensificazione nel processo di santuarizzazione dello spazio e di eventuali erezioni vere e proprie di santuari, è forse il punto più delicato e, com'è ovvio, si intreccia strettamente al tema delle tipologie dedicatorie. Il che rappresenta però un'enorme complicazione del quadro, dal momento che queste ultime, come risulta evidente anche da un esame superficiale, rispondono non soltanto ad innegabili costanti socio-antropologiche (elezione dei quadri ambientali e prevalenza di orientamenti e di concrete espressioni cultuali), ma

e canonizzato nel 1726 (cfr. A.M. SERRA, *sub voce*, in *Bibliotheca sanctorum*, X, Roma 1968, coll. 468-480) è consacrata dal XVII secolo la sontuosa cappella santuariale in cui se ne conservano le spoglie, presso la chiesa forlivese di Santa Maria dei Servi: fu soprattutto l'ordine dei Serviti che da allora ne promosse costantemente il culto anche fuori d'Italia.

50 Cfr. G. ZARRI, *Il libro e la voce. Santi e culti a Bologna da Caterina de' Vigri a Clelia Barbieri (secoli XV-XX)*, in P. PRODI - L. PAOLINI (edd), *Storia della Chiesa di Bologna*, II, cit., pp. 45-78. Tra gli altri titolari di santuari in Emilia Romagna segnalo la figura semileggendaria del beato Amato Ronconi (sec. XIII ex.), cui è dedicato il santuario di Saludecio, nel Riminese, a monte di Cattolica (cfr. G. LUCCHESI, in *Bibliotheca sanctorum*, XI, Roma 1968, coll. 394-395); santa Franca (m 1218), monaca cistercense piacentina (cfr. C. BRUSCHI, *Franca da Vitalta*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLIX, Roma 1997, pp. 588-590), cui nel secolo scorso fu dedicato un oratorio-santuario sul Montelana (noto anche come Monte Santa Franca), ove sorgeva l'antico romitorio della santa, presso l'attuale località di Colombello, ad ovest di Morfasso, nell'alto Appennino piacentino; santa Giulia, martire del V secolo (cfr. E. CAMISANI in *Bibliotheca sanctorum*, VI, Roma 1966, coll. 1164-1168), cui nel XII secolo e fino al XVII fu intitolata una pieve, distrutta nel 1944-1945 e integralmente riedificata dopo l'ultimo conflitto mondiale, in località Monchio di Palàgano, nell'Appennino modenese: il titolo è verosimilmente da collegarsi alla diffusione in tutto il nord-Italia dei possessi e degli influssi del celebre monastero bresciano di Santa Giulia, che vantava dal 763 il possesso delle reliquie della titolare; san Vicinio, evangelizzatore e protovescovo di Sàrsina, presso la cui cattedrale si conservano tuttora le reliquie corporali e la miracolosa 'catena di San Vicinio' (cfr. G. LUCCHESI, in *Bibliotheca sanctorum*, XII, Roma 1969, coll. 1075-1077).

presentano sconfortanti ricorrenze se non per l'arco intero della storia cristiana (così è, in ogni caso, dal V secolo, per le dedicazioni mariane, per quanto articolate al loro interno) quantomeno per troppo ampie e sfumate sezioni diacroniche. A questo si aggiunga l'estrema difficoltà se non l'impossibilità (quantomeno su un piano di larga generalizzazione) di identificare criterî omogenei che consentano di definire una cronologia non dirò del momento 'originario' (che in quanto tale pertiene sempre all'orizzonte mitico, sia pure in veste cristianizzata), ma quantomeno delle fasi 'tipiche' di santuarizzazione dello spazio, di intensificazione delle pratiche devote e relativa stabilizzazione del flusso dei pellegrinaggi e di eventuale edificazione di un luogo di culto. Sul piano del mero rilevamento empirico, mi limito a ribadire che la nostra schedatura evidenzia un dato che era già abbastanza ovvio aspettarsi in partenza, riflettendo una tendenza largamente documentabile per l'intera penisola (e forse non soltanto per essa), cioè a dire una grande crescita di 'fondazioni' dalla fine del XV e sino a tutto il secolo XVII, con un'estrema concentrazione tra gli ultimi decenni del Cinquecento e i primi del Seicento; e poi una forte ripresa, benché non paragonabile a quella fase, tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, forse anche qui, almeno in parte, sulla scorta della fama universale delle apparizioni mariane di Lourdes e di Fatima[51].

[51] Cfr. ora l'ampia sintesi di R. Lavarini, *Il pellegrinaggio cristiano*, cit., pp. 437-508, 533 ss., 619 ss. Benché in Emilia Romagna si registrino soltanto una dedicazione alla Madonna di Fatima (chiesa di Collina, diocesi di Forlì-Berinoro) e due alla Madonna di Lourdes (Castelvetro Piacentino, diocesi di Fidenza; Montericco, diocesi di Reggio-Guastalla) ciò non significa che quelle due grandi centrali miracolose non abbiano potuto influire sulla nuova ondata del culto mariano tra Otto e Novecento, anche se mi pare altrettanto ovvio tener presente che Lourdes e Fatima, a loro volta, esprimessero e veicolassero tendenze più generali della spiritualità cattolica contemporanea. Le numerose 'grotte' (attestate anche in Emilia Romagna) riproducenti la grotta 'matrice' di Lourdes, andranno ricomprese nella categoria utopica dei santuari-memoria (caso bolognese dell'*Anastasis* nella basilica stefaniana e di tutte le riproduzioni occidentali del Santo Sepolcro), cioè dei tentativi intrinsecamente paradossali di replicazione del santuario epònimo in luoghi diversi da quello epifanico.

Mi pare questo, in conclusione, un dato che rimane ben saldo e su cui si dovrà ancora attentamente riflettere, quand'anche sia stato opportunamente sfumato con la debita taratura dell'ovvio favore documentario di cui godono i secoli a noi più vicini. Questo, a schedatura ormai ultimata, è quanto mi sento di poter suggerire, in via di primo ma cruciale criterio interpretativo e, come sopra accennavo, anche a conforto di un'ipotesi di periodizzazione che privilegi, per la nostra tematica santuariale, i secoli di transizione al mondo moderno. Anche nel caso volessimo privilegiare altre fasi, ritengo che come storici abbiamo comunque il dovere di formulare e poi di verificare un'ipotesi di periodizzazione, che è poi sempre un'ipotesi implicita di storia universale, pena la caduta, non soltanto ovviamente per i santuari, nel cerchio magico di una mera descrittiva etnografica, e la rinuncia sostanziale, per dirla quasi in termini demartiniani, al presupposto 'antinaturalistico' (cioè a dire, radicalmente storicistico) della citazione da cui ho voluto prender le mosse.

Santuari in Toscana

Primo bilancio di una ricerca in corso

di *Anna Benvenuti* e *Isabella Gagliardi*

1. *'Santuari' e 'Toscana': ambiguità semantiche*

Alle origini del progetto di censimento dei santuari italiani una lunga serie di consultazioni e di dibattiti hanno contribuito ad approfondire il campo semantico del termine 'santuario', senza però che si addivenisse a una interpretazione univoca. La fluidità concettuale ad esso sottesa sembra in qualche modo perpetuare quell'assenza di codifica che si accompagnò al lungo periodo precedente all'applicazione dei decreti tridentini e che è stata, più o meno volutamente, postulata nell'impostazione di un progetto di ricerca fondato su termini diacronici estremamente ampi. Tuttavia proprio questo vastissimo spettro temporale da un lato e la scelta di avvalersi di metodologie di indagine di tipo seriale dall'altro, hanno finito con l'imporre una sorta di

Questo saggio utilizza parzialmente i dati raccolti dalla *équipe* toscana del progetto di censimento dei santuari cristiani in Italia. I dati sono stati sintetizzati da Isabella Gagliardi sulla scorta delle schede del censimento da lei raccolte, omogenizzate, controllate. Le schede sono state compilate da Giulietta Cappelletti, Stefano Meacci, Isabella Gagliardi, Anna Vallaro, Anna Ajello, Silvia Matti, Marco Frati, Mauro Mussolin, Andrea Czortek, Andrea Rossi, Rosaria Spinelli, Gabriele Costa, Rita Bacchiddu, Beatrice Sordini, Alberto Malvolti, Jole Vichi Imberciadori, Emanuele Pellegrini, Fabrizio Mari, Virginia Barni, Emanuela Ferretti, Raffaele Grandinetti, Elena Vannucchi, Alessandro Furiesi, Roberto Boldrini, Silvia Bianchi, Lucia Carpini, Rocco Carpini, Chiara Petreni, Gabriele Fattorini, Emiliano Degl'Innocenti, Lorenza Tromboni, Paola Bartolacci, Giancarlo Baldini. Per ragioni di brevità si è ridotto al minimo l'apparato dei riferiementi bibliografici, assai dispersivo e disomogeneo, preferendo dare conto della sola schedatura effettuata. Il data base in preparazione consentirà di recuperare tutte le informazioni bibliografiche e documentarie relative ai singoli santuari censiti, ed è a quella sede che si rinvia per gli approfondimenti necessari.

cronica incertezza nella percezione, storicamente mutevole, del termine. Morfologie sfaccettate ed estremamente differenziate del fenomeno santuariale sono state censite mediante una scheda di rilevamento volta ad assicurare l'omogeneità dei dati raccolti: dati che però non presentavano caratteri di uniformità intrinseca e che quindi mal si prestavano ad una repertoriazione 'asciutta'.

È noto infatti che di per sé l'uso della schedatura elettronica, per sua natura poco elastica, non può non indurre irrigidimenti nella raccolta e nella classificazione dell'informazione: caratteri che possono generare distorsioni nell'interpretazione finale dei dati. Tuttavia allo stato attuale della sperimentazione euristica di nuove tecnologie applicabili alla ricerca storica non risultano ancora disponibili strumenti idonei per semplicità e possibilità di condivisione – come potranno in futuro diventare ad esempio i marcatori elettronici di testi – capaci di ovviare ai difetti delle banche dati. L'uso di questa metodologia di classificazione, specie se applicata a documentazione discontinua o incoerente, come spesso la nostra, rischia da un lato di appiattire entro una irreale staticità i fenomeni analizzati, dall'altro di alterarne l'intelligenza o di snaturarne la complessità.

Se a questa difficoltà si aggiunge il fatto che forse non è stata raggiunta una precisa consapevolezza semantica relativamente al concetto di santuario, il peso della variabile 'ambiguità' sotteso a qualsiasi ricerca storica può, se non dichiarato, indurre pesanti condizionamenti nella ricomprensione 'obiettiva' dell'intero lavoro.

Detto questo ci si consenta di esemplificare in che cosa consista, nel caso dell'esperienza maturata, la lamentata 'oscillazione' concettuale sul significato effettivo del termine santuario: nel caso della Toscana l'adozione delle coordinate generali suggerite a monte della ricerca per la classificazione di spazi sacri definibili come santuari ha fatto sì che, dopo attenta valutazione della casistica e della documentazione, non si riconoscessero come tali molti luoghi di culto legati a precipue forme devozionali ascrivibili alla tipologia cultuale dei patroni municipali o a quella 'generica' della devozione per un corpo santo. Si è ritenuto

necessario introdurre questi 'distinguo' proprio per evidenziare una fenomenologia autonoma del fatto santuariale rispetto al più generico sistema dei culti, entro il quale esso poteva rischiare di appiattirsi perdendo le proprie specificità e creando fittizie possibilità di periodizzazione per un fenomeno il cui sviluppo più significativo sembra attenere, almeno in Toscana, all'età moderna.

2. *Lo «status quaestionis» bibliografico*

La prima difficoltà affrontata dal gruppo toscano di lavoro è stata la necessità di identificare i santuari nel territorio per redigerne una mappa su scala diacronica. A fronte di un assoluto *vacuum* bibliografico, ovviato solo parzialmente dalle notizie presenti negli annuari diocesani, si è ritenuto opportuno procedere, in prima istanza, al vaglio delle informazioni di carattere storico-artistico presenti nelle guide della collana «I luoghi della fede in Toscana». Nelle guide, tuttavia, i luoghi di culto non sono stati classificati secondo i *markers* santuariali adottati dal gruppo stesso, di conseguenza da esse non si ricavano né i santuari caduti in disuso, né la sovrapposizione di culti avvenuta in certi luoghi sacri, poiché è attestato soltanto l'oggetto di culto più recente. In ogni caso grazie alle informazioni tratte dagli annuari diocesani e da quella collana siamo stati in grado di approntare una prima mappa provvisoria per eccesso e per difetto. Per eccesso poiché avevamo finito per considerare santuari anche luoghi che non lo sono e che non lo sono mai stati; per difetto perché abbiamo potuto verificare, in seguito, numerose assenze. Lo stadio successivo è stato quello di affiancare ai primi altri elenchi, redatti su base diocesana: abbiamo cioè vagliato sia i repertori a stampa sei-settecenteschi dedicati agli oggetti di culto presenti nei territori diocesani, sia le repertoriazioni manoscritte approntate da qualche prelato per magnificare le reliquie e gli oggetti miracolosi custoditi nella propria città o nella propria diocesi. Non disponevamo, comunque, di tali materiali per tutte le sedi diocesane toscane e spesso risultavano sacrificate proprio quelle più antiche e maggiormente interessate dalle fluttuazioni dei confini, dagli

spostamenti della sede diocesana e dalle conseguenti perdite di documentazione, come Grosseto, per esempio, o Sovana. Siamo perciò ricorsi allo spoglio della bibliografia locale utilizzando, nella stragrande maggioranza dei casi, pubblicazioni erudite e apologetiche del secolo XVIII-XIX, bollettini parrocchiali e diocesani, opuscoli redatti in occasione di feste e giubilei da parroci o da dotti cultori delle glorie locali, memorie manoscritte.

Questo secondo spoglio ha aumentato di molte unità la prima mappa, ma ci siamo immediatamente resi conto che non poteva trattarsi di un elenco attendibile, proprio perché condizionato dalla volontà apologetica che aveva guidato i compositori delle opere esaminate. Abbiamo, perciò, deciso di risolvere la questione nell'unico modo che a noi sembrava possibile: verificando le informazioni per mezzo della documentazione d'archivio. Si poneva, però, un altro problema: date le numerose soppressioni che hanno interessato il patrimonio documentario ecclesiastico toscano e data la mobilità delle sedi diocesane toscane sul lungo periodo, siamo stati costretti a un ulteriore sforzo preliminare: individuare le sedi archivistiche di nostro interesse. In mancanza di un qualsiasi inventario toscano redatto per luogo di provenienza e tale da ovviare agli smembramenti del materiale documentario causati dalle soppressioni leopoldine, napoleoniche e del governo italiano, abbiamo proceduto quasi a tentoni, finché non siamo stati in grado di identificare un numero sufficiente di fondi archivistici da consultare.

A questo punto i ricercatori, che hanno lavorato quasi sempre su base diocesana, hanno verificato l'elenco dei santuari che veniva loro consegnato, scartandone qualcuno, introducendone qualcun altro e, varie volte, appurando che il medesimo santuario era stato duplicato o triplicato, a causa del progressivo cambiamento dell'intitolazione e delle coordinate geografiche inesatte, desunte dai materiali a stampa e manoscritti testé evocati, che ci avevano tratto in inganno. In tutto questo sistema piuttosto complicato, di preparazione dell'effettivo lavoro di ricerca sulle singole unità santuariali, rimaneva e rimane aperta più di una falla: la mancanza di una bibliografia attendibile

non può essere completamente ovviata dalle ricerche d'archivio che, dati i tempi previsti per l'immissione dei dati, non hanno potuto estendersi quanto sarebbe stato necessario. Abbiamo infatti verificato che soprattutto i santuari più antichi, ma non soltanto essi, emergevano in maniera rapsodica da fonti che non abbiamo potuto analizzare a tappeto: valgano per tutti, a questo proposito, gli esempi del santuario 'politico' di San Cristoforo a Livernano, attestato soltanto dagli *Statuti della Lega del Chianti*, e quello di Santa Maria delle Grazie in San Lorenzo a San Gimignano, restituito pressoché unicamente dal diplomatico conservato nell'Archivio di Stato di Firenze.

3. *Le fonti utilizzate*

Altro elemento 'condizionante' la raccolta dell'informazione si è rivelata essere la qualità delle fonti impiegate e la loro reperibilità, in mancanza assoluta di qualsiasi indagine coerente su tutto il territorio regionale. Sono stati infatti prevalentemente privilegiati i materiali archivistici di natura ecclesiastica, potendo ricorrere alla documentazione prodotta dal reggimento civile, dagli enti e dalle persone strettamente legati allo sviluppo storico dei santuari (come: ospedali e confraternite, famiglie che esercitarono il diritto di giuspatronato sul santuario o su una sua cappella) soltanto in pochissimi casi; salvo rare eccezioni non è stato possibile, nei tempi assegnati alla ricerca, effettuare alcuna sistematica rassegna di fonti indirette che avrebbero allungato indefinitamente i tempi e che, inoltre, non ci avrebbero permesso di rispondere ai numerosi quesiti posti dalle schede in maniera analitica, circostanziata e fin troppo attenta a un «coefficiente» istituzionale molto differenziato nel tempo. È stata quindi privilegiata una prospettiva di lettura del fenomeno vincolata all'esistenza di un qualche riconoscimento ecclesiastico e formale dei santuari, ed essa ha escluso *ipso facto* quei luoghi di culto che non ne fossero provvisti. Ciò chiarisce l'assenza dal censimento, da un lato delle realtà più antiche, più mobili (una per tutte la miriade dei piccoli santuari originati dalle vie di pellegrinaggio e non abbastanza documentati), e cadute in disuso anteriormente al XVII secolo, dall'altro di quelle

contemporanee non riconosciute dall'autorità diocesana o dal pontefice[1].

Il gruppo di ricerca toscano si è trovato nelle condizioni di dover escludere dal censimento anche una quantità di altre realtà del «sacro» soltanto perché di esse non era possibile rendere ragione attraverso le schede: il che non significa *sic et simpliciter* che non si trattasse di 'santuari'; molto più banalmente, si trattava di fenomeni la cui indagine non poteva essere restituita attraverso lo strumento a nostra disposizione. Tale limite è stato particolarmente evidente per quel che concerne i secoli VI-XIII ma anche, su scala temporale più ampia, per una serie di luoghi di culto minori, che coprirono una dimensione di tipo «santuariale» soltanto per brevi periodi e quindi con scarsissime ricadute documentarie: condizioni tali da non poter consentire, almeno nei tempi previsti dal censimento, risposte coerenti alle richieste della scheda.

Parimenti sono stati esclusi tutti quegli edifici sacri che abbiano conosciuto una stagione di «culto santuariale» inferiore ai due secoli, cioè i santuari di breve periodo. Le lacune più evidenti, benché non uniche che ne sono conseguite sono costituite dalla nutrita schiera di Madonne venerate durante il periodo del regime fascista, la cui conoscenza avrebbe apportato un importante «tassello» per recuperare l'evoluzione diacronica del culto mariano su scala regionale, nonché quei santuari contemporanei, ancora in fase di evoluzione e di definizione, che sono testimoniati soprattutto dalla stampa (generalmente in toni sensazionalistici) e dalla memoria dei devoti. Attengono alla categoria dei santuari contemporanei che non sono stati censiti tutte le chiese giubilari che nel contesto eccezionale dell'Anno Santo hanno acquisito carattere di santuario. Si è dunque originata una forbice tra realtà cultuale e risultato del censimento tale da non riflettere, spesso, la religiosità contemporanea: abbiamo schedato luoghi che, pur se riconosciuti

1 In particolare ci sembra da indagare, sotto questo aspetto, la zona della Lunigiana, dove i piccoli santuari, in epoca altomedievale, dovevano essere numerosi e connessi alle vie di pellegrinaggio dirette verso il Volto Santo di Lucca.

dall'autorità diocesana, non hanno avuto presa sui fedeli e abbiamo escluso, invece, in ragione dei quesiti posti dalle schede, luoghi di culto cui formalmente la natura di santuario non è stata riconosciuta ma che riscuotono una vivace attenzione devozionale.

In definitiva lo studioso che volesse utilizzare i dati da noi raccolti così come sono, potrebbe approdare a una interpretazione distorta delle dinamiche sviluppatesi, nel corso dei secoli, tra la devozione dei fedeli, l'effetto delle devozioni diffuse dagli uomini di Chiesa, soprattutto attraverso la predicazione, e l'azione-reazione delle autorità ecclesiastiche a tale riguardo. Ciò accadrebbe perché, come si è cercato di mettere in evidenza, la documentazione utilizzata è di natura 'interna' all'*Establishment* ecclesiastico stesso.

4. *Le molte Toscane della storia*

L'ambiguità denunciata riguardo al primo termine della ricerca, 'santuari', si estende anche al secondo, 'Toscana'. La Toscana, infatti, come tutte le realtà regionali moderne, è una *fictio* amministrativa dalla complessa sedimentazione storica. Non ci si riferisce solo al problema costituito dalla mutazione dei confini nel tempo, ma anche alla percezione stessa di una unità territoriale che in certe età non è esistita, o che comunque ha compreso o meno importanti sub-regioni: valgano solo a titolo di esempio il caso della Lunigiana, ad essa lungamente estranea, o della Romagna Toscana, un tempo ad essa afferente. Essendo complesso definire una 'Toscana' prima della sua esistenza istituzionale è stato necessario riferirsi ad un sistema territoriale composito all'interno del quale la variabile storica del divenire amministrativo civile ed ecclesiastico diventa condizione fondamentale per la ricerca documentaria.

Tra i due tipi di organizzazione, profondamente diversi sia nelle funzioni sia nel portato culturale, il secondo si configura, per continuità rispetto a situazioni remote e per la natura istituzionale della sua struttura, come una realtà dal metabolismo più lento rispetto alle rapide mutazioni delle formazioni statali.

La Toscana come stato territoriale, nella sua lenta gestazione e sviluppo ha dunque caratteri assai distanti dalla provincia ecclesiastica di Tuscia, una tra le quattro che componevano la regione conciliare della media Italia. Anche volendo omettere la lunga vicenda tardo-antica e alto-medievale, dal X al XVIII secolo le diocesi toscane erano passate da 12 a 22, ripartite in 3 sedi metropolitane con dieci suffraganee e 8 (Arezzo, Cortona, Montalcino, Lucca, Montepulciano, Pienza, Pescia e Volterra) direttamente soggette alla sede romana. La metropolia ecclesiastica di Firenze ebbe soggetti i vescovadi di Sansepolcro, Colle, Fiesole, San Miniato, Pistoia e Prato; da quella di Siena dipesero Chiusi, Grosseto, Massa e Sovana; suffraganee di Pisa furono Pontremoli e le tre diocesi corse di Ajaccio, Aleria e Sagona.

Differente eppure parallela a quella della formazione e dell'evoluzione delle circoscrizioni civili, la storia delle diocesi toscane si presenta ancora in larga misura come un mosaico dalle molte tessere perdute, almeno per le età più antiche.

I condizionamenti imposti dal divenire delle situazioni politico-militari modificarono già alle origini quella tendenza alla sovrapposizione tra le realtà amministrative romane – incentrate sulla 'cellula territoriale' del distretto municipale – e la nascente organizzazione territoriale della Chiesa, che è stata supposta come carattere originale sotteso alla primitiva formazione della distrettualizzazione ecclesiastica. Tutt'altro che automatica, questa ipotetica continuità si scontra, tra l'altro, con le diversità cronologiche di un popolamento che portò, specie nel passaggio tra tardo antico ed alto medioevo, alla recessione quando non addirittura alla scomparsa di nuclei urbani, e alla formazione di nuovi poli antropici.

Diversa nei suoi confini come nelle sue morfologie, l'Etruria, VII tra le *regiones* augustee, designava la vasta regione tirrenica a nord di Roma grossomodo compresa tra i bacini del Tevere e dell'Arno. Divenuta 'Tuscia' in seguito all'ordinamento dioclezianeo ed unita all'Umbria, essa comprese un'area territoriale assai più vasta dell'attuale Toscana. Il frazionamento, avvenuto nella seconda metà del IV secolo in due sub regioni, la Tuscia

annonaria, legata all'Emilia e la Tuscia suburbicaria, a meridione del corso dell'Arno, anticipò la più complessa diversificazione conseguente all'occupazione longobarda, quando le aree di influenza soggette alla corona si differenziarono sia rispetto a quelle sottoposte al ducato di Spoleto, sia alla cosiddetta Tuscia Romana (attuale alto Lazio).

Tra VI e VIII secolo (i Longobardi mantennero il dominio sulla regione tra il 568 ed il 774), in parallelo con l'organizzazione di un ducato che ebbe il suo centro nella città di Lucca, acquistarono rilievo le città preposte alla organizzazione diocesana: alcune, come Chiusi, Roselle (poi Grosseto), Populonia (poi Massa Marittima), Arezzo, Sovana (poi Pitigliano-Sovana-Orbetello), Fiesole, Volterra, erano stati antichi centri di origine etrusca afferenti al sistema religioso-civile che aveva unito le lucumonie toscane attorno al santuario 'confederato' di Volsini (Bolsena); altri insediamenti, che avevano conosciuto un significativo sviluppo in età romana (come Pisa, Firenze, Lucca, Siena, Pistoia) furono facilitati dallo sviluppo delle nuova direttrice stradale della Francigena che, a differenza di quanto era avvenuto con le consolari romane, l'Aurelia (lungo la costa tirrenica) e la Cassia (lungo il confine orientale), valorizzò il bacino dell'Arno, ponendo le condizioni per il suo futuro sviluppo. Questo modificarsi della viabilità in ragione del divenire strategico di alcune aree, si rispecchia in qualche modo nella 'variabilità' delle circoscrizioni ecclesiastiche: ad esempio le più antiche tra le diocesi della Tuscia tardo-antica sono figlie della situazione stradale romana: Lorium, Pyrgi (S. Severa), Centumcellae, Tarquinii, Rusellae, Populoniae, Pisae, Lunae, attengono allo sviluppo dell'Aurelia, così come sul versante orientale della regione il tracciato della Cassia aveva giustificato l'importanza di Forum Clodii, Sutrium, Vulsinii, Clusium, Aretium, Florentia, Pistoria, Luca; a settentrione la regione era attraversata per breve tratto anche dalla Flaminia, mentre vie decisamente importanti, come la Cornelia, la Clodia o direttrici 'minori', come l'Annia o la Cimina, assicuravano una viabilità che fu comunque decisamente più importante e diffusa nella Tuscia Suburbicaria che non nella Annonaria. Di queste diocesi evolutesi dai centri stradali alcune sarebbero scomparse: così

l'antica Blera (Bieda), centro etrusco cresciuto in età romana sul tracciato della Clodia, già attestata come esistente nel IV secolo ed inglobata nell'XI in quella di Toscanella); o Roselle, dcumentata nel V e trasferita a Grosseto in quello stesso periodo; o Populonia, attestata nel VI e, dopo alterne vicende, traslata a Massa; o Soana, documentata nel VII e poi assorbita da Pitigliano; o Luni, già esistente nel V e poi traslata a Pontremoli. La costa tirrenica e le sue antiche città sarebbero state le vittime di una insicurezza abitativa e di una recessione antropica in larga misura determinate dalle incursioni saracene alla cui virulenza, per tutto il X e l'XI secolo, offrirono basi sicure le isole dell'arcipelago; arretrate nel più sicuro entroterra, con la sola eccezione di Pisa, che proprio dalla sua capacità difensiva ed offensiva avrebbe tratto ragione di sviluppo, la antiche diocesi maremmane cadevano nell'oblio insieme ai percorsi stradali da cui si erano originate, mentre le condizioni politico-militari volgevano a favore dello scacchiere interno del territorio toscano.

La lettura 'tradizionale' della 'carta' diocesana regionale, ancorché spesso appoggiata a labilissime tracce documentarie, assegna una cronologia tutta da verificare alla formazione altomedievale delle circoscrizioni ecclesiastiche della Tuscia.

Di fatto conosciamo con certezza solo l'organizzazione tardomedievale, prevalentemente attestata – salvo pochi elenchi deducibili da privilegi pontifici – dai registri delle decime raccolte negli anni 1274-1280 e 1295-1304[2].

La crescita numerica delle circoscrizioni diocesane è fenomeno cronologicamente riconducibile, per gran parte, ai secoli XV-XVII, conseguenza di diverse situazioni storiche prevalentemente determinate dai tentativi di adeguare le circoscrizioni ecclesiastiche al processo di formazione dello stato territoriale fiorentino: processo che, avviato nel XV secolo ai danni dei contermini stati comunali posti a settentrione e sul versante

[2] *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV*, Tuscia, I: *La decima degli anni 1274-1280*, a cura di P. Guidi, Città del Vaticano 1932, in «Studi e testi», 58; *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV*, Tuscia, II: *La decima degli anni 1274-1280*, a cura di M. Giusti - P. Guidi, Città del Vaticano 1942, «Studi e testi», 98.

occidentale dell'antico 'comitatus' gigliato, si sarebbe infine perfezionato nel XVI con la conquista dello stato senese e del suo vasto territorio maremmano da parte di Cosimo I (1555).

La disordinata morfologia e la frammentazione del tessuto diocesano giustificarono già tra XV e XVII alcuni tentativi di riassetto per ovviare alla complicazione costituita dalla non coincidenza tra i confini ecclesiastici e quelli politici, specialmente nelle zone di confine. Alle intrusioni dei 'vescovadi forestieri' (Faenza, Bertinoro, Forlì, Imola, Sarsina, Città di Castello, Bologna, Città della Pieve, Acquapendente, Montefeltro, Lucca) nello stato granducale, andavano altresì aggiunte le numerose isole giurisdizionali costituite dalle abbazie *nullius*, come quelle di Sant'Ellero, di Monte Oliveto o delle Tre Fontane. Tuttavia i tentativi di razionalizzazione più sistematici furono avviati dal granduca Pietro Leopoldo nel contesto della generale riforma territoriale che egli promosse nel tentativo di ammodernare l'amministrazione civile dello stato. Nell'affrontare la questione della composita distrettualizzazione diocesana della regione, il granduca procedette nello stesso modo impiegato per la soppressione dei conventi: facendo largo uso di inchieste conoscitive, rilevazioni dei dati e confronti che in questo specifico caso si tradussero nell'uso sistematico della cartografia. È infatti solo a partire da questo periodo che è possibile identificare con certezza i confini e le effettive distribuzioni territoriali delle diocesi toscane.

Le successive variazioni, molto più percepibili grazie alla maggiore documentazione disponibile, hanno tuttavia continuato a modificare il quadro diocesano della regione fino al presente, col risultato che una pianta aggiornata delle diocesi non è ancora disponibile. La più recente cartografia diocesana fornita dalla CET è infatti aggiornata al 1994, epoca a partire dalla quale sono subentrate nuove territorializzazioni. La mappatura cui in seguito faremo riferimento tiene conto delle modifiche apportate fino ad oggi, anche se restano da definire alcuni punti incerti di confine. Questo primo approccio ha messo in luce la necessità approntare una cartografia storica della distrettualizzazione ecclesiastica toscana che tenga conto del composito divenire territoriale e paesaggistico della regione, specie sotto il profilo

idrologico, che nella sua evoluzione ha giustificato situazioni morfologiche ed insediative oggi non più percepibili. Ma accanto a questo dato 'fisico', di estrema importanza per la comprensione dell'impiego sacro dello spazio, occorre ribadire come il problema costituito dalla mobilità dei confini diocesani abbia ripercussioni fondamentali a livello della documentazione, che ha subito nel tempo differenti poli di attrazione giursidizionale ed archivistica. Questo dato è particolarmente significativo, ad esempio, per certi generi di risorse documentarie, come le visite pastorali che possono costituire un buon osservatorio del fenomeno santuriale. La necessità di identificare la diocesi originaria è fondamentale, ad esempio, nel caso dei santuari eretti *motu proprio* dai vescovi a partire dai primi anni del XVII secolo per valorizzare antiche pievi (spesso di origine altomedievale) decadute.

Le competenze giurisdizionali su un santuario – ben lungi, tra l'altro dall'essere facilmente identificabili – hanno oltretutto conosciuto nel tempo mutazioni indotte da variabili storiche, come, ad esempio la perdita di continuità documentaria indotta negli enti regolari dalla diffusione del sistema commendatizio o la casuale ridistribuzione archivistica determinata dalla serie – leopoldina, fancese, italiana – delle soppressioni civili.

La fluidità della organizzazione territoriale ecclesiastica in Toscana fino ad epoche molto recenti ci ha posto di fonte ad una sorta di esegesi storica di ogni luogo sacro, al fine di poter stabilire quali potessero essere stati, nel tempo, i centri gravitazionali della documentazione ad esso relativa. Le somma di diversità storico-amministrative e culturali che nel tempo è andata a comporre quella che oggi chiamiamo Toscana (ma che a lungo è stata Stato senese, Repubblica di Lucca, Presidios spagnoli, etc) obbliga ad una complessa 'georeferenziazione' storica delle aree di influenza culturale da cui discendono anche i fenomeni religiosi che non è stato completamente possibile restituire attraverso i quesiti – già peraltro assai complessi – della scheda di rilevamento.

Così come per la definizione di santuario si è adottato un campo di riferimento leggermente astratto in cui 'comprimere' una

fenomenologia assai complessa, così anche per la Toscana come unità spaziale abbiamo adottato una sorta di ipostasi territoriale definita dal reticolo attuale delle diocesi, potendo solo in misura assai ridotta dare conto delle dinamiche storiche che anche tale opzione di fatto 'nascondeva'.

5. *Per un tentativo di analisi: la distribuzione spaziale*

La rappresentazione grafica che abbiamo adottato in questa sede per riassumere i dati censiti è assai schematica e si riduce ad alcuni elenchi di santuari su base diocesana e ad alcuni grafici. Per ragioni di tempo non è stato possibile introdurre una 'barra temporale' allo sviluppo santuariale di ciascuna diocesi, in modo da cogliere anche in ciascun segmento sub-regionale quelle tendenze che, come vedremo tra breve, abbiamo cercato di evidenziare nell'insieme.

Questa restituzione semplificata non rende ragione della complessità – che peraltro la scheda di rilevamento ha in parte tenuto presente – sottesa alle evoluzioni storiche del paesaggio: elemento altrettanto importante, per la comprensione del fenomeno santuariale.

Le morfologie ambientali della regione sono state completamente modificate, nel lungo periodo che ci interessa, prima dall'estendersi delle zone umide e acquitrinose che hanno modificato i caratteri antichi dell'insediamento, poi dal lento processo di bonifica che in certi casi si è protratto fino all'età contemporanea. Di questa, come di altre variabili paesaggistiche di estremo interesse storico non si è potuto dare alcun conto.

Diocesi di Lucca:

Lucca città
Madonna dei Miracoli
Madonna del Sasso
Madonna della Rosa
Nostra Signora del Sacro Cuore di Gesù
Beata Vergine Immacolata di Lourdes
Santa Gemma
Santa Maria Nera

Santissimo Crocifisso
Volto Santo
Resto della diocesi
Beata Vergine del Soccorso, Lucca loc. Minucciano
Eremo di San Viano, Vagli Sotto
Madonna Addolorata, Viareggio
Madonna di Belvedere, Capannori
Madonna del Carmine, Capannori
Madonna del Monte, Villa Collemandina, loc. Corfino
Madonna della Pietà, Camaiore
Madonna della Serra, Borgo a Mozzano, loc. Corsagna
Madonna delle Solca, Pescaglia loc. Solca
Nostra Signora della Guardia, Minucciano, loc. Argegna
San Doroteo, Gallicano, loc. Cardoso
San Pellegrino in Alpe, Castiglione di Garfagnana, loc. San Pellegrino in Alpe
Santa Maria della Stella, Fosciandora, loc. Migliano
Santissima Annunziata, Viareggio

Diocesi di Massa-Carrara-Pontremoli:

Carrara città
Madonna del Carmine
Madonna delle Grazie alla Lugnola
San Ceccardo
San Michele Arcangelo
Madonna del Popolo e san Ceccardo in Sant'Andrea
Resto della diocesi
Beata Vergine dell'Adorazione, loc. Fivizzano
Eremo di Calomini, Gallicano, loc. Calomini
Grotta di Lourdes, Zeri
Madonna degli Uliveti, loc. Lodolina
Madonna dei Quercioli, loc. Quercioli
Madonna del Monte, Mulazzo, loc. Crocetta di Mulazzo
Madonna della Neve, Podenzana, loc. Monte Gaggio
Natività di Maria, loc. Castelpoggio
Nostra Signora della Misericordia Massa
Santissima Annunziata Pontremoli

Diocesi di Pescia:

Pescia
Madonna di Piè di Piazza, Pescia
Santissimo Crocifisso in S. Maria Maddalena Pescia
Santissimo Crocifisso in S. Maria Nuova Pescia
Resto della Diocesi

Beata Vergine di Croci, Massa e Cozzile, loc. Croci
Madonna del Buonconsiglio, Ponte Buggianese
Maria Santissima di Fontenuova, Monsummano Terme
Santissima Vergine del Soccorso, Montecarlo
Santissimo Crocifisso, Buggiano, loc. Borgo a Buggiano

Diocesi di Pisa:

Pisa città
Santa Maria della Spina
Madonna di sotto gli organi
Madonna dell'Acqua
Resto della diocesi
Eremo di Rupecava, Vecchiano, loc. Rupecava
Madonna del Piastraio, Stazzema
Madonna del Fiore, Pietrasanta
Madonna del Sole, Pietrasanta
Madonna del Tiglio, Barga
Madonna dell'Acqua, Cascina
Madonna delle Grazie Calci, loc. Tre Colli
Santa Maria ad Martyres, Santa Luce, loc. La Tora
Santa Maria in Castello, Vecchiano

Diocesi di Pistoia:

Pistoia città
Madonna dell'Umiltà
Madonna delle Porrine
Santa Maria delle Grazie
Resto della diocesi
Madonna del Giglio Sambuca Pistoiese
Madonna Immacolata a Valdibrana, Valdibrana
Santissima Annunziata, Vinci

Diocesi di Prato:

Prato città
Crocifisso del Carmine
Sacro Cingolo
San Vincenzo e Santa Caterina de' Ricci
Santa Maria del Giglio
Santa Maria del Soccorso
Santa Maria della Pietà
Santa Maria delle Carceri
Resto della diocesi
Sant'Antonio Maria Pucci Vernio, loc. Poggiole

Diocesi di Fiesole:

Fiesole città
Santa Maria Primerana, Fiesole
Resto della diocesi
Santissimo Crocifisso di Fontelucente Fiesole, loc. Le Coste
Cappella della Croce, Greve in Chianti, loc. Panzano
Cristo d'Orgi, loc. Orgi
Crocifisso, Pratovecchio
Madonna della Neve, Greve in Chianti, loc. Montagliari
Madonna delle Grazie al Sasso, Pontassieve, loc. Sasso di S. Brigida
Oratorio di Rugiano, Rufina, loc. Rugiano
Oratorio di Sant'Eufrosino, Greve in Chianti, loc. Panzano
Sacro Latte della Vergine, Montevarchi
San Cristoforo , Radda in Chianti, loc. Livernano
Santa Maria a Magnale, Pelago, loc. Magnale
Santa Maria a Ponterosso, Figline Valdarno, loc. Ponterosso
Santa Maria a Vallombrosa, Reggello
Santa Maria ai Fossi, Rufina, loc. Pomino
Santa Maria al Cesto (Firenze), loc. Scampata
Santa Maria al Prato, Radda in Chianti, loc. Il Prato
Santa Maria alle Calle, Montemignaio, loc. Le Calle
Santa Maria del Giglio, Montevarchi
Santa Maria della Badiola, Pratovecchio
Santa Maria delle Grazie, San Giovanni Valdarno
Santa Maria delle Grazie, Montevarchi, loc. Pestello
Santa Maria delle Grazie, Stia, loc. Porciano

Diocesi di Firenze:

Firenze città
Madonna del Pozzo loc. Brozzi
Orsanmichele
Sant'Ambrogio
Santa Maria all'Impruneta
Santa Maria del Carmine
Santa Maria delle Grazie
Santa Maria Maggiore
Santissima Annunziata
Vergine della Purezza
Resto della diocesi
Madonna dei Tre Fiumi, Borgo San Lorenzo, loc. Ronta
Beata Giulia, Certaldo
Madonna del Pozzo, Empoli
Madonna di Meleto, Vicchio, loc. Villore
Maria Santissima Addolorata a Montesenario Vaglia, loc. Bivigliano

San Cresci in Valcava, Borgo San Lorenzo
San Gherardo a Villamagna, Bagno a Ripoli, loc. Villamagna
Santa Maria a Cercina, Sesto Fiorentino, loc. Cercina
Santa Maria a Pietracupa, Tavarnelle Val di Pesa, loc. Pietracupa
Santa Maria della Pace, Montespertoli, loc. Botinaccio
Santa Verdiana, Castelfiorentino
Santissimo Crocifisso, Borgo San Lorenzo
Santissimo Crocifisso delle Grazie, Empoli

Diocesi di Livorno:

Resto della diocesi
Madonna di Montenero, Livorno, loc. Montenero

Diocesi di Volterra:

Volterra città
Madonna di San Sebastiano
Santi Giusto e Clemente
Resto della diocesi
Madonna della Neve, Volterra, loc. Villamagna
Madonna del Carmine, Chianni
Madonna del Libro, Castelnuovo in Val di Cecina, loc. Leccia
Madonna della Casa, Pomarance, loc. Lanciaia
Madonna di Monterosso, Terricciola, loc. Monterosso
Oratorio della Visitazione, Pomarance, loc. Montecerboli
Pieve della Madonna, Radicondoli
Sacro Monte di San Vivaldo, Montaione, loc. San Vivaldo
Santa Maria della Pietà, Bibbona
Santissima Annunziata, Montescudaio

Diocesi di Monte Oliveto:

Monte Oliveto città
Santa Maria Bambina, Asciano, loc. Monte Oliveto Maggiore
Resto della diocesi
Madonna delle Grazie, Asciano, loc. Chiusure

Diocesi di Siena-Colle Val d'Elsa-Montalcino:

Siena città
Beato Francesco Patrizi in San Clemente
Madonna del Voto
Madonna della Grotta
Madonna di Provenzano
Sacre Particole in San Francesco

Santa Caterina
Santa Maria in Portico in Fontegiusta
Colle Val d'Elsa città
Beata Vergine del Renaio
Cappella del Sacro Chiodo
Montalcino città
Madonna del Soccorso, Montalcino
Resto della diocesi
Beato Antonio Patrizi, Monticiano
Madonna delle Grazie in San Lorenzo, San Gimignano
Beato Bartolo, San Gimignano
Madonna di Pancole, San Gimignano, loc. Pancole
San Lucchese, Poggibonsi
Santa Maria del Romituzzo, Poggibonsi, loc. Romituzzo
Santa Maria delle Grazie, Poggibonsi, loc. Piano di Marturi
Santa Maria ad Lamulas, Arcidosso
Grotta di San Filippo Benizzi Castiglion d'Orcia, loc. Terme San Filippo
Madonna della Carità, Seggiano
Madonna Incoronata, Arcidosso
Santa Maria in Vitaleta, San Quirico d'Orcia

Diocesi di Grosseto:

Grosseto città
Madonna delle Grazie
Resto della diocesi
Eremo di San Guglielmo di Malavalle, Castiglione della Pescaia, loc. Malavalle
Giovanni da San Guglielmo, loc. Batignano
San Feriolo a Caminino, Roccastrada loc. Caminino
Diocesi di Pitigliano-Sovana-Orbetello
Presentazione di Maria al Tempio, Monte Argentario, loc. Il Monte
Leccio delle Ripe, Piancastagnaio, loc. Tre Case
Madonna delle Grazie, Orbetello
Madonna di San Pietro, Piancastagnaio
Maria Santissima Addolorata, Sorano, loc. Cerreto
Madonna delle Grazie, Pitigliano

Diocesi di Arezzo-Cortona-Sansepolcro:

Arezzo città
Madonna del Conforto
Madonna della Misericordia
Madonna delle Lacrime
Santa Maria delle Grazie
Cortona città

Eremo delle Celle
Madonna della Manna
Santa Margherita
Santa Maria delle Grazie al Calcinaio
Santa Maria Nuova, loc. Fontelunga
Annunciazione, Gaiole in Chianti, loc. Brolio in Chianti
Sansepolcro città
Santa Maria delle Grazie, Sansepolcro
Volto Santo in San Giovanni, Sansepolcro
Resto della diocesi
Madonna dei Lumi, Pieve Santo Stefano
Madonna del Bagno, Castelfocognano, loc. Salutio, Il Bagno
Madonna del Carmine, Anghiari, loc. Combarbio
Madonna del Faggio Pieve Santo Stefano, loc. Cercetole
Madonna del Morbo, Poppi
Madonna del Parto, Monterchi, loc. Momentana
Madonna del Patrocinio, Castelnuovo Berardenga
Madonna del Rosario in San Biagio, Castiglion Fiorentino, loc. Montecchio Vesponi
Madonna del Soccorso, Monte San Savino
Madonna dell'Umiltà Loro Ciuffenna
Madonna della Consolazione, Rapolano Terme
Madonna della Consolazione, Castiglion Fiorentino
Madonna della Querce, Lucignano
Madonna della Sacra Cintola, Terranuova Bracciolini, loc. Pernina
Madonna della Selva, Caprese Michelangelo
Madonna delle Grazie, Castelfocognano, loc. Calleta
Madonna delle Grazie, Badia Tedalda, loc. Fresciano
Madonna delle Grazie del Rivaio, Castiglion Fiorentino, loc. Rivaio
Madonna di Campo Arsiccio, Terranuova Bracciolini
Madonna di Capalpiano, Loro Ciuffenna, Montemarciano
Madonna di Riccardo, Castiglion Fiorentino, loc. Montecchio Vesponi
San Francesco della Verna, Chiusi della Verna, loc. La Verna
Santa Maria, Castiglion Fiorentino, loc. Petrognano
Santa Maria ad Nives, Pergine Valdarno, loc. Migliari
Santa Maria al Porto, Foiano della Chiana, loc. Porto
Santa Maria del Carmine, Castelfocognano, loc. Carda
Santa Maria del Giuncheto, loc. San Polo
Santa Maria del Sasso, Bibbiena
Santa Maria della Ginestra, Bucine, loc. Levane
Santa Maria in Valle, Laterina, loc. Ganascione di sotto

Diocesi di Montepulciano-Chiusi-Pienza:

Montepulciano città
Tre Ave

Madonna della Querce, loc. Le Querce
Sant'Agnese
Madonna delle Grazie
Madonna di San Biagio
Madonna di San Martino
Resto della diocesi
Madonna dei Remedi, Abbadia San Salvatore
Madonna del Castagno, Abbadia San Salvatore
Santa Maria dell'Ermeta, Abbadia San Salvatore
Maria Santissima del Rifugio, Sinalunga, loc. Poggio di Baldino

Diocesi di San Miniato:

San Miniato città
Santissimo Crocifisso, San Miniato
Resto della diocesi
Madonna di San Romano, Montopoli Valdarno, loc. San Romano
Madonna della Cava, Lari
Madonna della Neve, Lari
Madonna della Querce, Fucecchio
Madonna Madre dei Bimbi, San Miniato, loc. Cigoli
Santa Cristiana, Santa Croce Sull'Arno
Santa Liberata, Cerreto Guidi
Santa Maria delle Vedute, Fucecchio
Santissima Annunziata, Capannoli

Diocesi di Massa Marittima-Piombino:

Piombino città
Madonna della Cittadella
Oratorio del Desco
Resto della diocesi
Madonna del Frassine, Monterotondo Marittimo, loc. Frassine
Madonna del Monte, Marciana, loc. Marciana Alta
Madonna delle Grazie, Capoliveri
Madonna di Lacona, Capoliveri, loc. Lacona
Madonna di Monserrato, Porto Azzurro

6. *Note sulla distribuzione geografica dei santuari*

Non intendiamo in questa sede affrontare un'analisi comparativa della fortuna del fenomeno santuariale su base diocesana, dal momento che occorrebbe indagare sulle particolari condizioni storico-culturali di ciascun distretto ecclesiastico nella lunga

durata presa in considerazione. Né presenteremo di conseguenza neppure un grafico corrispondente allo sviluppo cronologico nelle singole realtà diocesane. Tuttavia alcune indicazioni di massima sono immediatamente percepibili: in primo luogo l'importanza quantitativa del fenomeno santuariale in area aretina, dove peraltro insisteva una antica consuetudine di culti agropastorali connessi alla sacralità delle acque. Frutto forse di una sensibilità storiografica più avvertita al problema, come bene evidenziano gli studi di Vittorio Dini[3] o certe iniziative di censimento del patrimonio artistico avviate a livello locale, questa concentrazione è tuttavia rivelatrice di un particolare clima culturale che, ci pare di poter ipotizzare, avrebbe trovato riscontro nei moti antifrancesi di fine secolo XVIII. Anche la diocesi di Fiesole risulta densamente popolata di santuari e, come già detto per Arezzo, pare opportuno segnalare la natura essenzialmente rurale di quel territorio portatore di valori conservativi e consuetudinari. Resta sempre il dubbio che i nostri valori numerici discendano dall'attenzione dedicata da mons. Giuseppe Raspini al fenomeno santuariale nella sua diocesi, e che tale acribia erudita non abbia sempre l'equivalente in altre diocesi. In diocesi 'assemblate' , come quella di Siena-Colle Val d'Elsa-Montalcino il numero dei santuari, tra le 20 e le 25 unità, si equivale a quello di diocesi dalla storia relativamente meno tormentata, come quelle di Firenze e Lucca. Massa-Carrara-Pontremoli, eredi dell'antico disegno diocesano di Luni, offre un numero di santuari pari alla contermine regione ecclesiastica pisana (tra le 10 e le 15 unità) senza che si possano evidenziare fattori significativi nella distribuzione cronologica o spaziale del fenomeno.

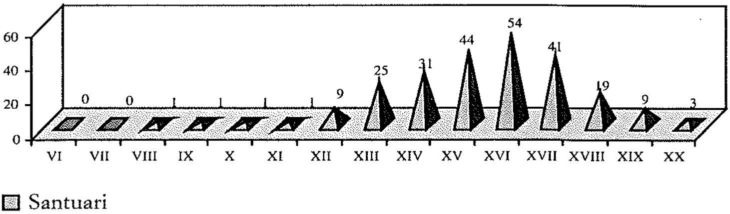
Segue infine il drappello delle diocesi minori, alcune delle quali, come Prato, hanno lungamente gravitato attorno agli antichi centri diocesani condividendone il sistema cultuale. Spicca il 'vuoto' santuariale della parte meridionale della regione, che comunque conferma il dato storicamente accertato di una minore presenza antropica e di una parallela rarefazione del tessuto pievanale e monastico.

[3] V. Dini, *Il potere delle antiche madri*, Torino 1980.

7. *Per un tentativo di analisi: lo sviluppo temporale*

Pur nei limiti dichiarati avanti circa la distorsione indotta dalla griglia di schedatura, è possibile stabilire un diagramma di sviluppo cronologico del fenomeno santuariale in Toscana. Lo abbiamo semplificato attraverso una formula grafica che dovrebbe renderne immediatamente percepibile la distribuzione nel tempo. Anche in questo caso però il dato elaborato potrebbe indurre a distorsioni. In prima istanza quella dovuta al fatto che l'estremo cronologico di avvio qui impiegato è quello del periodo di inizio del santuario, senza che si siano segnalate variazioni significative, come la durata o la modificazione del culto, o il disuso: variabile che per esempio interessa una quantità di santuari scomparsi nell'area lucchese durante il governo napoleonico. La fioritura postridentina del fenomeno santuariale che questa rappresentazione grafica evidenzia introduce un'altra possibile distorsione che ci preme segnalare: la crescita potrebbe essere conseguenza della più articolata normazione in materia emanata dalla gerarchia ecclesiastica: la maggiore quantità di documenti e la loro migliore codifica formale rispetto ai quesiti richiesti ha di fatto 'facilitato' la schedatura di documenti della piena età moderna rispetto a quelli, più ambigui ed incerti dell'età medievale.

Grafico 1. *Sviluppo cronologico del fenomeno santuariale in Toscana*



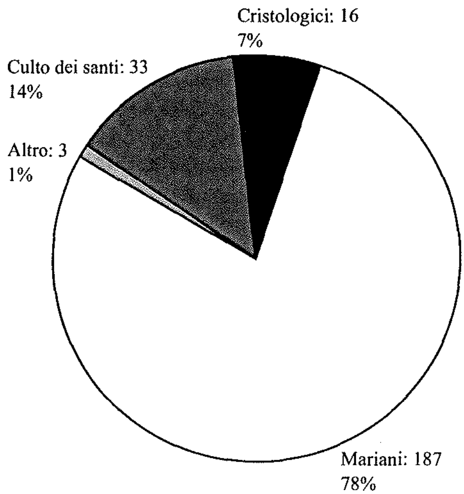
Il dato cronologico generale va comunque calato nelle singole realtà, allo scopo di verificare se esistano differenti *trends* di sviluppo a seconda delle aree politico-culturali sottese al disegno amministrativo diocesano.

8. *Per un tentativo di analisi: tipologie e variabili spazio-temporali*

I molti 'campi' dedicati alla tipologia nella scheda di rilevamento sono stati qui semplificati in quattro principali categorie (santuari originatisi attorno alla memoria di santi, santuari mariani, santuari caratterizzati da riferimenti cristologici, santuari di natura particolare) i cui rispettivi valori quantitativi sono stati resi attraverso un grafico.

Tuttavia il ricorso alle semplificazioni statistiche anche in questo caso non rende ragione della complessità del problema tipologico, nella cui evoluzione influiscono variabili culturali tanto interessanti quanto fluide, e comunque difficilmente percepibili attraverso un censimento di occorrenze locali al quale sfuggono, per impostazione, certe 'correnti' universali della consuetudine devozionale, sulle quali torneremo.

Grafico 2. *Tipologie di santuari toscani*



Legenda

▒ Altro: 3 ▓ Culto dei santi: 33 ■ Cristologici: 16 □ Mariani: 187

Non è stata introdotta alcuna differenziazione, che invece sarebbe necessaria, tra le varie sub-tipologie dei santuari mariani

che costituiscono in assoluto il fattore più significativo dell'indagine. A questo specifico aspetto occorre destinare un'attenzione particolare che sarà oggetto di successivi approfondimenti.

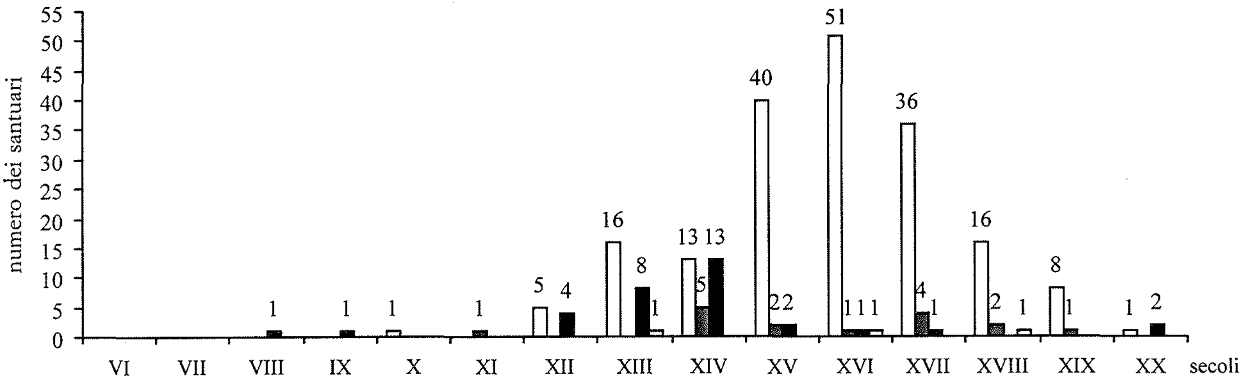
Le rappresentazioni grafiche con le quali si è deciso di fornire le 'quantità' del fenomeno analizzato si limitano ad essere delle 'suggestioni' di sintesi, ben lontante dunque dall'esaurire le complesse possibilità di analisi che l'indagine richiede.

Per evitare il rischio che la parcellizzazione dell'informazione locale obliteri il richiamo alle fenomenologie generali, riteniamo utile proporre in una ricapitolazione descrittiva le 'tendenze' che ci sono sembrate più significative.

9. *Gli spazi del sacro*

Il bisogno di sacralizzare lo spazio attiene alla fenomenologia della religione fin dalle sue più arcaiche manifestazioni. Sia che si intendesse riconoscere il valore numinoso «immanente» in una particolare area liminale ove era possibile raccordare il mondo sensibile e materiale con quello superiore e misterioso del «sovrumano», sia che si fondasse tale sacralità dedicando un luogo a una divinità come atto di *pietas* religiosa, lo spazio è corollario indispensabile del sacro. Il lento percorso di acculturazione che aveva fuso in composite stratigrafie culti e riti precristiani con l'universo rappresentativo della nuova fede creando sinergie e sincretismi diversi, aveva spesso, nel tempo, cambiato solo la veste esteriore dei luoghi, sovrapponendo strati culturali eterogenei alle stesse aree «sacre». Il culto dei vertici e delle montagne, così come quello per le grotte che aveva caratterizzato certe morfologie religiose del mondo germanico, si sarebbe ad esempio «attualizzato» in epoca cristiana in quello degli arcangeli e di san Michele in particolare, mentre le attitudini dendroladriche (culto degli alberi) care ai popoli delle foreste settentrionali via via stanziatisi nel mondo mediterraneo si «cristianizzavano» con la «bonifica» eremitica e monastica dei «deserti» silvani.

Grafico 3. *Cronotipologia dei santuari toscani*



Legenda

☐ Mariani: 187 ▩ Cristologici: 16 ■ Culto dei santi: 33 ☐ Altro: 3

Questo aggiornarsi dei luoghi ai culti avrebbe fatto sì che il cristianesimo ereditasse fenomenologie antiche mediate a loro volta dal costume classico dal quale si originava la primitiva cultura ecclesiale.

L'antropizzazione cristiana aveva ereditato dal passato e avrebbe riciclato a sua volta quei riti di fondazione con i quali per antica consuetudine antropologica l'uomo era solito «compensare» la violazione dell'ordine naturale determinata dalla sua presenza. Riti che «restituivano» con l'offerta di doni ciò che si toglieva ai campi quando li si sottoponeva alla «violenza» innaturale delle colture, o alle pietre, ossa della terra madre, quando le si tagliava e le si obbligava ad assumere la forma necessaria agli edifici. La presenza umana nello spazio «ostile» della natura comportava un risarcimento rituale e ad un tempo un accordo con il *numen* violato che ad essa presiedeva. In virtù di questo «patto» l'uomo tracciava il confine della sua interferenza, e chiudeva all'esterno di esso ciò che gli era ostile e pericoloso. Il *limen* (steccato o il cinto murario che fosse), diveniva la zona di frontiera ove risiedevano in agguato quelle «potenze» che il sacrificio di fondazione aveva obbligato a retrocedere davanti alle necessità insediative dell'uomo. Esempi di questa concezione – così lunga a morire che ancora oggi l'atto di fondazione è pubblico e solenne e richiede gesti simbolici come la posa della prima pietra o, in un passato non troppo lontano, l'offerta di doni rituali come monete oppure oggetti propiziatori – si trovano in abbondanza nella letteratura agiografica medievale, quando un santo «bonificatore» – cioè portatore di una presenza umana in un luogo selvaggio – obbliga le forze del male – di solito serpenti o dragoni – a cedere il loro spazio alla presenza cristiana e a mantenersi esterne al confine da lui tracciato.

La percezione di questo «confine» al di là del quale il caos naturale può produrre mostri distruttori e ostili, come i draghi creatori e abitatori di desolazioni palustri, è elemento importante per comprendere i riti lustrali con cui si rinnova, periodicamente, la barriera ideale interposta tra l'insediamento e il mondo esterno. Il culto delle pietre liminali nel mondo romano, che proteggeva con le presenza dei benefici lari familiari il territorio

domestico, evoca pienamente questa «paura del confine» che, ancora nel mondo romano, arrivava a caricare di amuleti e di divinità anche gli accessi della casa, come le porte.

Dall'uso religioso a quello politico il confine, coi suoi segni apotropaici e giuridici, diveniva il simbolo stesso della sicurezza e dell'identità territoriale.

Ogni varco aperto in questa cintura ideale di protezione, a cominciare da quelli costituiti dalle strade, doveva essere presidiato dalla potenza tutelare di un *numen*, specie là dove si intersecavano più percorsi, come nei bivi, nei trivi o nei crocicchi, luoghi ove si concentrava la pericolosità dell'ignoto.

L'inquietudine associata a queste aree di intersezione doveva farne, nell'uso comune del sacro, luoghi negativi per antonomasia, quelli in cui poteva realizzarsi – e nei periodi di «rottura del tempo» come in quelli solstiziali si riteneva che avvenisse – la comunicazione tra il mondo della superficie ove si muovevano i viventi e quello sotterraneo e larvale dei morti. Porte degli inferi e poi dell'Inferno, sarebbero state prescelte come sedi per l'evocazione degli spiriti e le invocazioni di demoni, divenendo i contesti culturalmente più idonei a ospitare le inquietanti processioni dei defunti o i riti blasfemi.

La lunga sopravvivenza dei riti lustrali con cui si rinnovavano le difese apotropaiche dei confini obbligò la Chiesa a sovrapporre ben presto ad essi proprie cerimonialità, che in parte confluirono nel rito giuridico del possesso. Il confine della Chiesa e dei credenti venne così difeso delle interferenze pagane – e quindi demoniache – specialmente in corrispondenza delle antiche cerimonie precristiane legate ai riti primaverili della fertilità agraria. Fino dall'alto medioevo le rogazioni, o litanie, rappresentarono l'adeguamento cristiano al ciclo agrario della fecondità che altre divinità avevano patrocinato nelle epoche precedenti; residuo di questa contaminazione sarebbe rimasto nell'uso dei dragoni processionali che in molte regioni d'Europa si affiancavano alle processioni salmodianti con cui si percorrevano i campi e i viottoli di confine, emblemi della forza germinativa della natura e della sua infinita capacità riproduttiva.

La tradizione cristiana attribuiva a uno dei papi che maggiormente si erano impegnati nella lotta contro il perdurante paganesimo, Gregorio Magno, l'istituzione di questo costume liturgico che concentrava nel delicato momento stagionale della maturazione delle messi la richiesta di una salvaguardia celeste per i raccolti. Ripartite in due cicli le rogazioni maggiori erano celebrate il 25 aprile, mentre le minori si sviluppavano per i tre giorni precedenti l'Ascensione. Occasione nelle città per una riconfinazione lustrale dei «diritti» del vescovo e dei suoi «doveri» difensivi, le rogazioni disseminarono nelle campagne una quantità di edicole e immaginette davanti alle quali si soffermava la processione del clero e del popolo locali. Varie nella forma come nella dimensione, questi piccoli edifici votivi la cui costruzione e manutenzione era affidata ai privati e ai frontalieri della strada, si denominarono in più modi, a seconda del «tipo» iconografico che contenevano: maestà, ad esempio, furono quelle più ampie, realizzate sul modello dei tempietti agresti romani, nelle quali campeggiava una Madonna in trono; le si designò comunemente con il nome di tabernacoli, ma la loro antica funzione di presidio apotropaico dei margini (confini) restò nella voce toscana «marginette» con cui si sintetizzò l'oggetto (piccola immagine) con la funzione.

Esse ancora campeggiano nelle intersezioni di strade e viottoli rurali come nelle vie cittadine a ricordare la litania dei flagelli contro i quali si chiedeva protezione: la peste, la fame, la guerra, le tempeste. In Toscana molti santuari si originarono attorno a una di queste immagini di strada. Animate dal prodigio molte Madonne furono staccate dalle originarie calcine su cui riposava la loro effigie miracolosa e solennemente traslate in appositi edifici, all'origine di una feconda stagione santuariale. Altre rimasero nelle loro piccole edicole, circondate dal nuovo recinto sacro di un tempio, altre ancora continuarono a campeggiare sul *limen* fortificato di una porta civica divenendo attrici di devozioni particolari e di specifici riti di protezione urbana.

Attrice dell'identificazione dei caratteri sacrali dello spazio cristiano è stata la Chiesa intesa come insieme del popolo di Dio e dei suoi pastori. Tuttavia il precoce definirsi di un ruolo sacerdotale e la progressiva, anche se lenta, esautorazione del

laicato dalle funzioni amministrative e paraliturgiche della vita ecclesiale finì, nei secoli alti del medioevo, con il limitare pesantemente la partecipazione dei non consacrati alla vita religiosa. La struttura architettonica delle chiese carolingie e ottoniane (secoli IX-X), con i loro presbiteri elevati al di sopra di un popolo «soggetto», ne è emblema chiarissimo. Se il mondo monastico aveva tentato di recuperare, anche in modo strumentale, i laici alla vita religiosa integrandoli, come conversi o come oblati, nelle proprie strutture produttive, il divario che si era aperto tra il popolo e il clero doveva rivelare la sua gravità nell'XI secolo, quando le prime eresie mostravano l'emergere di una sempre più articolata domanda di partecipazione religiosa da parte del laicato.

La struttura comunitaria di molti movimenti religiosi poi sfociati in scelte ereticali rimanda a questa esigenza, e non è un caso che proprio dal *background* spirituale di questi anni inquieti, la fine del XII e gli inizi del XIII secolo, emergano quelle fraternite laicali destinate spesso a costituire i nuclei embrionali dei nuovi ordini mendicanti, quegli stessi che designeranno i propri ascritti appunto come *fratres*.

Questa «consanguineità» ideologica doveva fare delle nuove famiglie regolari i naturali patroni della rinascenza religiosa del laicato che a partire dalla metà del Duecento cambiò profondamente i modi e le forme della devozione cristiana.

Animati originariamente anche da intenti politici, i gruppi laicali che si strinsero attorno agli ordini mendicanti fecero del guelfismo e dell'antighibellinismo una ragione di identità anche religiosa; proprio questo iniziale coinvolgimento ideologico doveva offrire più giustificazioni a un fermento che nel corso del Duecento assunse proporzioni rilevanti, divenendo fatto di costume e sistema devozionale diffuso nel secolo successivo. Non ci fu chiesa che non ospitasse tra le sue mura una o più confraternite, né famiglia religiosa che non si aprisse ai laici con un proprio terz'ordine. Alle originarie associazioni di laudesi, con le quali presto sarebbero convissute quelle di flagellanti, dovevano affiancarsi i sodalizi animati da intenzioni caritative e benefiche alle quali sarebbe spettato il compito di riorganiz-

zare o rinnovare l'antico patrimonio ospedaliero del mondo monastico e di adeguarlo alle crescenti necessità di una società composita e vasta, aperta alle lacerazioni introdotte da nuovi tipi di marginalità.

Importanti strumenti di disciplinamento sociale e di pacificazione civile, le confraternite divennero uno dei principali canali della 'comunicazione' religiosa tra medioevo ed età moderna, veicolando all'interno delle proprie organizzazioni tutta una nuova prassi del comportamento devozionale.

Protagoniste del tempo festivo, esse giocarono un ruolo determinante nell'organizzazione delle grandi liturgie urbane che divennero sempre più complesse tra XV e XVI secolo, quando anche la drammaturgia sacra visse la sua più originale stagione negli oratori delle compagnie laicali che promossero un'intensa produzione di laudari e di sacre rappresentazioni. A sua volta anche la produzione artistica conobbe un incremento legato alla proliferazione di una committenza devota che si affiancò quando addirittura non sostituì quella tradizionale della Chiesa. Mentre la società cittadina si frammentava entro il sistema di interessi corporativi del mondo artigiano, anche le confraternite parteciparono a questo movimento di frantumazione che si espresse nella moltiplicazione degli spazi sacri 'specializzati' nelle richieste devozionali di questo o quel gruppo sociale. La crisi attraversata dall'associazionismo religioso laicale in età controriformistica si espresse anche in un rinnovamento delle «funzioni» attribuite alle confraternite, molte delle quali furono rinnovate in senso catechetico e avviate all'educazione cristiana dei giovani. A partire dal Quattrocento la maggiore attenzione pastorale dedicata dai mendicanti e dalle loro osservanze in particolare, al mondo rurale, avrebbe favorito la diffusione delle confraternite anche nelle campagne. Capillarmente diffuse sul territorio a ridosso delle strutture del clero secolare, esse rappresentarono spesso anche il 'sistema di gestione' delle strutture ecclesiali, provvedendo 'in solido' alla loro manutenzione o al loro decoro artistico o architettonico. Attraverso questa delega operativa esse assicurarono spesso anche l'organizzazione degli eventuali 'annessi' santuariali presenti nell'ambito territoriale di competenza delle chiese, provvedendo talvolta anche a sovvenire

alle necessità economiche dei religiosi presenti nelle strutture sacre.

La religiosità medievale e della prima età moderna fu profondamente condizionata dalla rivoluzione devozionale vissuta dal laicato organizzato in strutture di solidarietà e di devozione. I grandi riti di intercessione con cui si affrontavano le calamità e le paure di un tempo difficile ebbero come protagoniste le confraternite e, attraverso l'immagine delle lunghe teorie di devoti vestiti ciascuno con i colori del proprio sodalizio nella gerarchia dell'onore con cui sfilavano le chilometriche processioni, si può cogliere l'importanza di un fenomeno che condizionò profondamente, adeguandola ai precetti della Chiesa, una religiosità popolare sempre in bilico tra la superstizione e la praticoneria magico-stregonica.

Affidata alla 'domanda' di sacro dei fedeli, la morfologia delle tipologie santuariali si articolò variamente nelle varie epoche, in un'evoluzione del 'gusto' devoto che andò progressivamente spostando l'attenzione religiosa dai santi al Cristo e alla Vergine.

10. *I santuari dei santi intercessori*

Una delle funzioni principali che il mondo tardo-antico e il medioevo attribuirono ai santi fu quella di essere *patroni* e *advocati* dei loro fedeli nel terribile momento del giudizio, quando gli angeli e i demoni si sarebbero contesi l'anima per trascinarla negli abissi infernali o nelle regioni superiori della letizia eterna. Questa concezione, che derivava dal costume sociale del mondo romano, dove un *patronus* di rango assicurava ai suoi *clientes* la protezione in giudizio in cambio di favori e di voti necessari al *cursus honorum* elettivo, doveva trasferirsi entro i nuovi significati della nascente tradizione cristiana creando una quantità di costumi devozionali. La scelta di un santo come *patronus* e di conseguenza la volontà di farsi seppellire il più possibile vicino a dove riposava il suo corpo, nella convinzione che nel giorno del giudizio egli avrebbe potuto rappresentare i suoi *clientes* e dare garanzie per loro davanti all'Altissimo,

fu uno dei caratteri dominanti del cristianesimo tardo-antico. Questa «privatizzazione» del patrono mediante atti di omaggio con cui ci si assicurava la sua protezione si estese dal comportamento individuale a quello collettivo e i santi, specialmente quelli che avevano fecondato con il loro sangue una determinata località, vennero chiamati a questo ruolo tutorio nei confronti di comunità più estese che si arrogarono il diritto di considerarli propri «avvocati» nella curia celeste. In questo processo essi si 'territorializzarono' e ciascuno divenne in qualche modo legato alla terra che lo aveva scelto quale proprio rappresentante in cielo. Molti proverbi che ancora si accompagnano al nostro quotidiano fanno riferimento a questo sistema diffuso di deleghe locali che trasformavano il paradiso in una trasposizione abbastanza fedele delle corti terrene e delle loro gerarchie di funzionari, mediatori e rappresentanti di interessi territoriali o corporativi: l'«aver santi in paradiso» o, peggio, non averli, è ancor oggi esemplificativo di questo lungo percorso semantico.

Associato alle forme in cui si esprimeva l'autocoscienza comunitaria, il culto dei santi si prestò dunque alle rappresentazioni con cui i vari gruppi sociali espressero il loro bisogno di patrocinio e di protezione, divenendo anche un indizio importante per cogliere i processi culturali e politici con cui si manifestava il senso di «appartenenza» di un gruppo o di una collettività. Via via che il cristianesimo si estese insieme ai suoi culti, la rappresentanza «geo-politica» degli intercessori nella grande curia riunita attorno al trono del Sovrano celeste si ampliò, e dai regni fino ai più piccoli paesi custodi di un corpo santo, quasi tutte le comunità poterono vantare un collegamento diretto con il cielo.

Le reliquie custodite dai fedeli nell'omaggio della venerazione e del culto non erano infatti semplici cadaveri ma «terminali» attivi che univano la parte terrena al «corpo di gloria» del santo, e come tali divenivano naturale collegamento con il cielo, spiraglio, nelle tenebre del mondo inferiore, su quello superiore dove risplendeva la potenza divina. Accaparrarsi reliquie e «imporre» – con atti di ossequio e sempre con il suo «prodigioso» consenso – ad un santo il ruolo patronale,

diveniva dunque una delle tecniche apotropaiche per eccellenza. I santi entravano così nel sistema difensivo del mondo cittadino, «rafforzavano» le cinte murarie con le chiese che ai margini del circuito urbano ne custodivano i resti, divenivano i protagonisti di apparizioni e prodigi nelle emergenze militari, assicuravano appoggio e difesa nelle necessità dei loro *clientes*.

L'immaginario medievale rappresenterà sempre più spesso questa funzione nell'iconografia del santo patrono che reca in una mano, su una sorta di vassoio, la città racchiusa nelle sue mura e da lui proposta all'attenzione dell'Altissimo. La rapida crescita urbana dei secoli centrali del medioevo, specialmente in Toscana, avrebbe creato nuove condizioni di richiesta patronale. Comunità più piccole in ascesa economica e demografica, spesso sorte in conseguenza dello sviluppo territoriale determinato dall'aprirsi di nuove direttrici stradali, avrebbero avuto «bisogno» di patroni cui affidare la propria rappresentanza in cielo e l'immagine della propria identità in terra. Così una quantità di santi «novellini», andò ad arricchire la rappresentanza territoriale in cielo con figure prive degli antichi connotati del prestigio: ai santi abati che avevano espresso la potenza dei loro monasteri e ai santi vescovi della rinascenza urbana dei secoli XI e XII, venivano adesso aggiungendosi i protagonisti di una «rivoluzione» religiosa del laicato che portava sugli altari serve o frati mendicanti, eremiti o pellegrini, eroi «locali» di cui si poteva aver conosciuto l'esperienza religiosa o addirittura averla coltivata e facilitata, come nel caso delle sante donne di tanta tradizione agiografica toscana che avevano racchiuso se stesse e le speranze della propria collettività dentro una celletta in cui attendere, nel più duro esercizio ascetico, ai sicuri sbocchi celesti premio a tanta fatica spirituale. Molte di queste figure avrebbero incarnato le istanze politiche ed autonomistiche delle piccole città in sviluppo, addensando attorno a reliquie gelosamente custodite anche una devozione patriottica e municipale intenzionata a «promuovere» il culto oltre i confini ristretti della terra. L'insistere di molte di queste comunità su aree di strada, come nel caso valdelsano di Verdiana di Castelfiorentino o quello valdarnese di Giovanna da Signa, avrebbe inserito questi nuovi «corpi santi» nella topografia sacra della strada

del pellegrinaggio, creando circuiti minori di devozione spesso caratterizzati da una domanda di intercessione terapeutica. Così accanto ai vecchi *loca sancta* che i rapporti con l'Oriente avevano trasferito in Toscana prima e durante l'avventura crociata, dai Volti santi di Lucca e di San Sepolcro al Chiodo di Colle fino alla Spina di Pisa, si aggiungevano adesso le nuove devozioni di strada, nel rinnovarsi di un contesto che attualizzava in Occidente rinnovate tradizioni cristologiche, come quelle che facevano capo alla rappresentazione di san Francesco quale «alter Christus». Se alla Porziuncola di Assisi si potevano lucrare le indulgenze che papa Bonifacio avrebbe poi reso esclusivo appannaggio del giubileo romano, le stesse che un tempo era possibile accumulare solo nei lontani luoghi santi d'oltremare, anche tutta una terra santa serafica si apriva all'attenzione devozionale promossa dai frati francescani: così il calvario minorita della Verna o la cella cortonese della Maddalena toscana, Margherita da Cortona.

Ogni santo era, per sua natura, taumaturgo. Quasi tutti i piccoli santuari sorti nella *koinè* spirituale dei secoli tardi del medioevo ebbero prioritaria questa vocazione. In virtù delle capacità di chi ne amministrava il culto si sarebbe arrivati a superare la dimensione locale di una richiesta «topografica» di intercessione e a inserire questo o quel santuario nelle «voghe» devozionali del momento. Di fatto la ricca tradizione di *ex voto* di questi centri minori di devozione ancora testimonia della fortuna popolare di culti che si appoggiarono, oltre che ai vertici del paradiso, anche alle meno aristocratiche *élites* della santità introdotte in «curia Paradisi» dalla religione popolare del Duecento.

Tuttavia non tutti i culti locali evolvettero specifiche caratteristiche santuariali.

Occorre tenere ben presente la variabile casuale introdotta da eventi straordinari nella nascita di nuovi santuari o nella risemantizzazione di vecchi edifici cultuali, onde evitare schematismi nell'interpretazione del fenomeno.

11. *«Ave Maria, clemens et pia». La fortuna del culto mariano*

La fortuna del culto mariano in Toscana è antica. Le sue tappe più lontane affondano in epoche che hanno lasciato pochi documenti e qualche monumento. Tra questi spiccano le pievi, spesso dedicate alla Vergine in ossequio ad una delle tante significazioni simboliche che la tradizione ecclesiologica d'occidente ha attribuito a Maria.

La pieve, *matrix* di altre chiese ad essa suffraganee, ha, per lunga consuetudine, titolo mariano, anche quando allo strato più antico della dedicazione se ne sono sovrapposti altri. È lontana, dunque, nel tempo l'abitudine del popolo cristiano a riunirsi sotto il manto della Vergine che al suo patrocinio legava le tappe fondamentali della vita di ogni cristiano, dal battesimo ricevuto nel fonte battesimale della sua *plebs* ai rituali di commiato con cui il suo corpo si avviava al luogo consacrato per l'eterna dimora.

Questo campeggiare di Maria nel vivere quotidiano delle campagne o delle città doveva subire le tappe dei progressivi aggiornamenti culturali e semiologici cui fu soggetto il culto mariano che comunque, per le sue valenze implicite, si ricollegava alle più antiche ritualità precristiane connesse con i «misteri» della fecondità. Come *Throthócos*, madre di Dio, la Vergine avrebbe percorso un lungo itinerario dogmatico non privo di contrasti, incarnando alcune tra le controversie più scottanti nella lenta definizione teologica delle chiese che si ispiravano alla tradizione cristiana, mentre il bisogno di meglio definirla nel pensiero comune e nella leggenda arricchiva la narrazione dei Vangeli e dei testi canonici della Scrittura di elementi leggendari tratti dalla letteratura apocrifa: a cominciare da quei Vangeli dell'Infanzia in cui i tratti più umani e materni della Madonna si definivano grazie al ricorso a un'aneddotica più minuta, adatta al trasferimento iconografico e all'affabulazione devozionale. Nel periodo aureo dell'umanizzazione dei personaggi evangelici, quel XII secolo dominio incontrastato della cultura monastica, Bernardo di Chiaravalle avrebbe contribuito, e con lui il suo ordine, i Cistercensi, sulla scorta peraltro di una tradizione che era stata propria anche di Cluny e della sua congregazione, a

diffondere i tratti dolci e misericordiosi della Vergine madre del piccolo Gesù, aprendo la lunga strada della riflessione mistica che partendo dai sentimenti umani della tenerezza e dell'amore sarebbe arrivata alle trasfigurazione dell'estasi e dell'imitazione. Complessi percorsi culturali ne avrebbero fatto il simbolo della Chiesa trionfante così come la patrona della rimonta ortodossa contro l'eresia, e mentre la corona che era stata di Federico II passava sul suo capo, a Parma, dopo una pesante sconfitta dell'esercito imperiale, Maria diveniva anche l'emblema politico dei guelfi, simbolo innalzato sugli stendardi di una avanzata gloriosa del «popolo» cristiano stanco dell'arroganza dei grandi ed espressione delle sue nuove capacità associative. Sottomessi ai suoi piedi, devoti laudesi ne avrebbero cantato i lamenti di madre addolorata, o fervidi flagellanti si sarebbero strappati le vesti sotto le sferzate della «disciplina», o pietosi borghesi si sarebbero tassati per dar vita a ospedali o associazioni di mutua assistenza o solidarietà. Il medioevo centrale e infine quello tardivo, che si affacciava con i suoi timori alle incerte soglie di un mondo moderno atterrito dalla morte e terrorizzato dalla malattia più di quanto non fosse stato l'evo più antico, si rivolgeva corale e unanime all'intercessione di Maria perché interponesse il suo carisma materno presso il Figlio e alleviasse dai loro tormenti gli abitatori della valle delle lacrime.

La straordinaria diffusione del culto mariano nel basso medioevo, percepibile nel grande patrimonio iconografico superstite, si lega indissolubilmente ai caratteri apotropaici che da sempre la tradizione cristiana attribuiva alla Vergine, unico baluardo umano contro l'antico serpente e le sue infinite incarnazioni.

Da quando la cultura monastica e in particolare quella irradiatasi attraverso le congregazioni regolari dell'età della riforma aveva riproposto il culto mariano in tutte le sue complesse possibilità simbologiche, la Signora delle pievi aveva esteso la sua influenza anche nei recessi solitari bonificati dalla presenza dei santi eremiti organizzati in forme cenobitiche. Nelle campagne Maria si era incontrata con le antiche madri della fertilità, e il suo culto si era confuso con i riti che da sempre si accompagnavano al tempo terribile del parto e del puerperio. A volte rappresentata con i colori della terra, nelle vesti di Madonna Nera, la Vergine

ieratica regina che affiancava sul trono il figlio giudice e re colto nell'atto sovrano del giudizio aveva veduto il suo ventre gonfiare e farsi segno visibile del santo fardello custodito nelle profondità del suo corpo. In questa metamorfosi che sottolineava non tanto i valori affettivi della maternità, quanto quelli misteriosi e terribili della procreazione, Maria assumeva lentamente su di sé i poteri delle antiche divinità preposte alla conservazione della specie, catalizzando su di sé una quantità di riti e di funzioni che erano state proprie di altri culti, estranei al cristianesimo e spesso più di lui antichi. Legata alle capacità rigenerative che si associavano all'acqua, simbolo stesso dell'eterno fluire della vita e della morte dal basso «ctonio» delle viscere della terra all'alto «uranico» delle nubi e della pioggia, la Madonna avrebbe spesso trovato la sua sede in quelle sorgive cui si attribuivano particolari virtù terapeutiche, soppiantando con il legittimo culto che a Lei si poteva tributare, i riti più antichi che quei luoghi ininterrottamente avevano sopitato in ossequio alla *virtus* naturale che in essi risiedeva.

Di questo lentissimo percorso di acculturazione sarebbero rimasti alcuni esempi significativi, come nel caso della «Fonte Tecta» di Arezzo, alla quale ancora nel Quattrocento si tributavano onori cultuali particolari e che venne demolita solo grazie a una reiterata campagna «antipagana» condotta da Bernardino da Siena. Trionfante sugli antichi poteri delle acque Maria, che di essi avrebbe preso possesso, ereditando i caratteri sacri del luogo, divenne dunque erede di arcaiche numinosità, signora di quelle fonti cui si attribuiva potere galattoforo. Un po' dovunque alle acque utili sia alle puerpere sia al bestiame, anch'esso soggetto ai rischi della riproduzione e della natalità, si sarebbe sovrapposto un culto mariano che rifondava in senso cristiano luoghi consacrati dall'uso a cerimonialità 'altre'. In questo modo antichi percorsi in cui la tradizione pastorale e transumante aveva identificato aree liminali di contatto con la sacralità naturale, sarebbero divenuti importanti nodi cultuali di tradizione mariana nei quali la «riscoperta» quattrocentesca di miracolose tavole della Vergine, come all'Impruneta o a Santa Maria Primerana a Fiesole, ripristinava mai sopiti usi cultuali associati al potere salutifero delle acque.

L'associazione del culto mariano al parto e al puerperio doveva favorire la diffusione di reliquie specializzate, come quella del latte della Vergine, che in alcuni casi dettero origine a santuari particolari, come quelli della Madonna del Latte a Montevarchi. Si trattava di una sostanza lattiginosa, prodotta dalla sospensione in acqua del carbonato di calcio grattato dalle pareti della «Grotta del latte» a Betlemme, che con facilità i pellegrini acquistavano in Palestina, ricavandone pozioni e unguenti medicamentosi. Tra le reliquie d'oltremare il latte di Maria fu una delle più diffuse, insieme ai capelli. Oggetti più pregiati, come ad esempio la Cintura della Vergine che si custodiva a Prato, erano a loro volta «clonabili» in copie che, sacralizzate per contatto con l'originale, potevano essere usate nel momento del parto per assicurarne il felice esito.

L'associazione di Maria al puerperio avrebbe favorito anche il proliferare di una quantità di leggende connesse alla protezione della primissima infanzia. I rischi reali di questo delicato momento dell'esistenza, falcidiato dalla mortalità, produssero una quantità di «sistemi» religiosi di protezione, e al demonio, responsabile di ogni male, si attribuì anche una sorta di invidia nei confronti dei neonati umani, che egli tendeva a sostituire con proprie creature. La credenza nell'esistenza di questi «cambioni» era il frutto di complesse acculturazioni nelle quali il timore «classico» delle lamie succhiatrici del sangue dei bambini si era forse confuso con antiche tecniche germaniche di «esposizione» alle intemperie dei neonati al fine di assicurare la sopravvivenza dei più forti. Questa «superstizione» generò il tipo patronale della «Vergine del soccorso» che, armata di bastone, avrebbe tutelato i bambini contro gli assalti del diavolo: in questa funzione Maria venne associata ai culti di san Lorenzo e di santo Stefano, anch'essi specializzati, come per altre strade san Nicola di Bari, nella protezione dell'infanzia. Più tardi, in età di insorgenze antifrancesi, il soccorso richiesto alla Madonna armata di randello sarebbe stato quello della difesa dalle novità della rivoluzione e dei giansenisti.

Ma al di là delle possibili varianti della sua intercessione, la Madonna rimaneva la patrona per antonomasia, la mediatrice tra le insidie della vita e un soprannaturale dispensatore di

miracoli. La malattia, la disgrazia, la miseria e anche la fame – non a caso in Firenze il santuario di Orsanmichele era anche la loggia del grano – potevano essere alleviate dalla speranza: in Toscana come altrove la Madonna, nei secoli «bui» dell'età moderna, dilaniati ancor più dei medievali dai flagelli della guerra e dell'epidemia, doveva ricominciare ad «apparire» in più luoghi.

12. *I santuari cristologici*

Com'è noto la tradizione cristiana fin dalle sue origini, nonostante il distacco ideologico per il mondo terreno implicito in una concezione che considerava transeunte ed effimera l'esistenza individuale dell'uomo, ebbe bisogno di ancorarsi ai «luoghi» in cui si era realizzata la vicenda storica del suo *incipit*. La Terrasanta e Gerusalemme in particolare divennero lo «spazio della nostalgia», il serbatoio mitopoietico che avrebbe alimentato tutto l'immaginario religioso d'Oriente e d'Occidente. Se era vero che la Gerusalemme storica era stata distrutta da Tito, che all'identità ebraica della capitale di Israele aveva sovrapposto i vincenti simboli religiosi della romanità, la riconquista cristiana dei luoghi che erano stati testimoni della vicenda terrena del Cristo avveniva contemporaneamente all'affermazione della nuova religione nel contesto dell'impero costantiniano. Sant'Elena, madre di Costantino, secondo la tradizione medievale, avrebbe avviato, con il ritrovamento del santo sepolcro e della Croce una progressiva identificazione e ricostruzione dei luoghi santi cristiani sepolti sotto i marmi romani e mescolati con le macerie israelitiche. Ricostruita sulla lezione del Vangelo e delle Scritture, la terra dei patriarchi del Vecchio Patto e quella degli apostoli della Nuova Alleanza avrebbe preso corpo via via che pellegrini e devoti viaggiatori contestualizzavano nello spazio il ricordo degli eventi scritturali, edificando le chiese e i monumenti di una topografia sacra cristiana che era speculare al «Libro» più che alla storia.

Una volta perfezionata, grazie all'apporto sempre più dettagliato di particolari tratti dalla letteratura apocrifa, l'immagine della

Terra Santa, essa diveniva modello ripetibile alla periferia di quel mondo cristiano che aveva in Gerusalemme la sua capitale simbolica, al di là delle sedi ideologicamente «suffraganee» create dalla diaspora apostolica tra i gentili. La storia della lenta affermazione del primato romano nell'ecumene rivela quanto a lungo Gerusalemme sia rimasta omphalos ideale della cristianità, cerniera allegorica dei mondi naturali e sovrannaturali entro i quali si sviluppavano le possibilità di salvezza individuale: non a caso nella tardiva visione medievale che Dante ha reso familiare a generazioni di lettori, la Gerusalemme «terrena» è baricentro di un sistema teogonico entro il quale si oppongono inferno e paradiso, attraverso la montagna remissoriale del purgatorio.

Questo campeggiare della città santa in cui si compendiava la promessa della Resurrezione sarebbe stato visibile proprio nella tendenza a riprodurne le forme e i monumenti principali in quell'Occidente barbarico che mai aveva saputo rivaleggiare con il ricco e colto mondo bizantino, dove l'ininterrotta tradizione imperiale aveva assicurato alla sua capitale, Costantinopoli, il monopolio dei principali oggetti memoriali della Passione e degli apostoli, della Vergine e dei santi. Via via che la città santa era divenuta lontana per un'Europa isolata dalla morsa musulmana in una recessione culturale venata di atteggiamenti pagani, la città dei *basileis* che si erano succeduti sul trono di Costantino aveva di contro esaltato il dovere imperiale della custodia e della propagazione della fede, facendo della capitale una nuova Gerusalemme ove era possibile venerare la Santa Croce e gli strumenti della passione, le sante icone miracolose e i più prestigiosi reperti della tradizione cristiana.

Questa lontananza avrebbe generato una sorta di cupidigia del sacro cristiano in Europa, e di questo elemento occorre tener conto se si vuole comprendere anche quel singolare momento storico che avrebbe portato frotte di pellegrini armati in Terra Santa per quell'impresa che siamo soliti definire crociata. La fame di reliquie si sarebbe solo in parte placata all'indomani della creazione dell'effimero regno latino di Gerusalemme, e maggiormente dopo che la quarta spedizione crociata, quella che perse di vista il suo obiettivo e si trasformò nella rapina di Costantinopoli (1204), portò una massa di oggetti sacri e

di memorie nelle chiese d'Occidente, favorendo lo svilupparsi di devozioni e leggende legate ai luoghi santi. Il declinante dominio sul mare del mondo musulmano avrebbe consentito lo sviluppo di relazioni commerciali tra le città costiere italiane e il levante, mentre l'avventura del pellegrinaggio, nei tempi precedenti limitata a pochi privilegiati, si avviava a divenire fenomeno molto più diffuso ed esteso.

In questo modo divennero familiari liturgie e pratiche devozionali che erano proprie della Chiesa gerosolimitana, come la benedizione del fuoco nella notte della Pasqua o la «cerca» di indulgenze lungo le tappe della Via dolorosa: l'itinerario compiuto da Cristo verso il Calvario che i pellegrini seguivano nell'affollato contesto della città araba, soffermandosi là dove edicolette o chiese ricordavano questo o quel momento di quel percorso che ancora non era né si chiamava *Via Crucis*. La costruzione dei percorsi cristiani nella città santa fu in qualche modo parallela e speculare all'uso di riprodurre e di costruire sistemi mimetici della realtà gerosolimitana anche in luoghi 'altri' rispetto alla Palestina. Riproduzioni del Santo Sepolcro, fedeli nelle misure e nella forma, erano disseminate in tutta Italia e si prestavano a quella evocazione che, quando non poteva poggiare sul possesso di reliquie d'oltremare – come ad esempio il Volto Santo a Lucca – si limitava a produrre monumenti evocativi della cappella che campeggiava al centro della basilica dell'Anastasis. La maggior consuetudine con i luoghi santi apportava continuamente particolari a questa tendenza alla riproduzione, e al nucleo memoriale del Sepolcro lasciato vuoto dal Salvatore si aggiungevano via via altre sintesi simboliche del sacro proscenio sul quale di era svolta la Passione.

Se è vero che la fortuna del pellegrinaggio era andata crescendo nei secoli bassi del medioevo grazie anche alle strutture commerciali delle repubbliche marinare e al sistema delle loro rotte navali, a molti l'esperienza spirituale dell'itinerario ultramarino restava preclusa. Si potevano leggere (o ascoltare) le descrizioni di pellegrinaggio fatte dai fortunati che avevano potuto «toccare» i luoghi santi e magari rubacchiarne frammenti, «immaginando» ciò che non si poteva vedere. Ma l'istanza di contatto, anche traslato, rimaneva alta e ad essa si dettero risposte morfologi-

camente diverse fino a quando i francescani, che potevano contare sulla base operativa della loro Custodia in Terra Santa anche all'indomani della caduta del regno cristiano, dettero impulso a un tipo particolare di riproduzione che «miniaturizzava», in un insieme di monumenti rappresentativi del percorso della Passione, l'intera Gerusalemme. Nascevano, come a San Vivaldo di Montaione, le Gerusalemme traslate che trasformavano in «sacri monti» d'Occidente l'idea del Golgota e delle tappe della via dolorosa percorsa dal Cristo. Espressioni del culto cristocentrico caro alla tradizione francescana e in particolare osservantina, queste ricostruzioni anticipavano il più maturo semplificarsi della rappresentazione della *Via Crucis* che, spogliata della complessità architettonica e scenografica dei sacri monti, avrebbe utilizzato qualsiasi percorso ascendente per segnare le stazioni della croce con rinvii iconografici o scultorei al complessivo dispiegarsi del *misterium* doloroso del Calvario.

Sacre rappresentazioni in pietra, queste evocazioni gerosolimitane divenivano il contesto scenico su cui potevano muoversi quelle viventi del Venerdì santo nel quale culminava il *pathos* drammatico del ciclo pasquale.

13. *Conclusioni*

Sebbene il *Data Base* sui santuari non possa dirsi ancora concluso, poiché nei prossimi mesi verranno immessi dati ulteriori, il censimento preliminare è stato completato, almeno nel suo quadro d'insieme, e riteniamo che le linee essenziali di quest'ultimo non saranno modificate dalle nuove acquisizioni. In ogni caso per poter rendere ragione in maniera critica dei risultati di una ricerca così ampia e complessa, occorre attendere il termine dei lavori e il periodo necessario alla redazione di uno studio globale. Allo stato attuale ci troviamo nelle condizioni di poter fornire soltanto qualche indicazione sulle possibili prospettive di ricerca future, senza alcuna pretesa di esaustività né, tantomeno, di sintesi critica sull'argomento nel suo complesso.

I risultati del censimento, pur tenendo presenti i limiti sostanziali che abbiamo cercato di mettere in evidenza, rappresentano un'acquisizione assai importante quando vengano contestualizzati allo *status quaestionis* bibliografico sui santuari toscani e consentono di rilevare, benché in maniera provvisoria e suscettibile di approfondimenti futuri, almeno alcune tendenze di massima[4].

Il dato più macroscopico ed evidente risiede nella constatazione che tra tutti gli edifici sacri censiti prevalgono di gran lunga i santuari mariani e che il momento di massima acme del culto mariano risulta compreso nella fascia temporale XV-XVIII secolo, con un picco significativo nel XVI secolo. Quest'ultimo fu significativamente interessato dalla nascita di nuovi santuari soprattutto a partire dagli anni Venti. Sembra, insomma, che il Cinquecento abbia ridisegnato la geografia sacra della Toscana, dando vita a una morfologia d'insieme declinata secondo il «paradigma» mariano e destinata a ricomporre il variegato universo devozionale tardo-medievale all'interno di una devozione unica e affrancata dai particolarismi locali. Ciò è vero, ma in parte. Dobbiamo infatti considerare, in prima istanza, che ai «neonati» santuari mariani continuarono ad affiancarsi sia quelli dedicati ai santi, cui molto spesso tra XVI e XVII secolo i fedeli riconobbero una precipua funzione esorcistica (a tale proposito è esemplificativo quanto accadde a Vallombrosa, dove la reliquia di Giovanni Gualberto iniziò ad essere usata prevalentemente negli esorcismi, ma anche a San Gimignano, dove gli ossessi ricorrevano al contatto con il sepolcro del beato Bartolo, nella chiesa di Sant'Agostino), sia quelli cristologici, sia quelli mariani sorti nelle epoche precedenti. Una simile persistenza, che andrebbe affrontata nel dettaglio in modo da cogliere differenze e analogie, si accompagna all'istanza di indagare le singole specificità dei santuari mariani, poiché si riceve l'impressione – comunque tutta da verificare – che le caratteristiche locali della devozione mariana rimangano in vita molto a lungo. Si

[4] Una simile considerazione è valida a livello generale, poiché singoli santuari hanno attratto l'attenzione di studiosi importanti, ma si tratta di pochi casi isolati.

pensi, per esempio, alla diffusione del culto del Santo Latte, particolarmente presente nella diocesi aretina e fiesolana e forse da considerare quale risonanza, su scala diacronica e *mutatis mutandis*, della venerazione nei confronti dell'antica reliquia del latte della Vergine, donata da Guido Guerra ai canonici di Montevarchi nel 1266; o alla fortuna, soprattutto a Lucca, nella Lucchesia e nella zona fiorentina, delle Madonne «offese» dai peccatori – generalmente soldati e uomini dediti al gioco – con le conseguenti miracolose «punizioni» dei rei, a loro volta origine di culti particolarmente intensi e, appunto, santuariali. Caratteristiche, queste ultime, destinate a riproporsi su fasce cronologiche abbastanza ampie.

Ci sembra un interessante soggetto di indagine anche il rapporto tra la prassi liturgica, sempre considerata nella sua evoluzione diacronica e nelle sue differenziazioni locali, e la tipologia dei santuari, perché potrebbe spiegare la diffusione quattro-cinquecentesca delle intitolazioni alla Madonna della Neve, così come il sorgere di santuari su tabernacoli inclusi nei percorsi rogazionali (sono numerosissimi, in Toscana, gli episodi miracolosi avvenuti intorno alle cosiddette «marginette», che così si trasformarono in piccoli santuari). Bisognerebbe, inoltre, verificare il ruolo svolto dalla liturgia nella tipizzazione dei santuari mariani: non sarà un caso che nella maggior parte dei casi la festa solenne del santuario si celebri l'8 settembre, ma dovremmo poter sapere con certezza quando e come essa sia stata introdotta e se si sia sovrapposta o meno ad altre ritualità: indagine che non sarà possibile finché non verranno analizzate approfonditamente le fonti liturgiche locali.

La necessità di una ricerca sui santuari mariani secondo una prospettiva diocesana a nostro parere si impone con forza affinché si creino i presupposti per procedere ad una esaustiva sintesi di carattere regionale. Ciò nonostante, una simile esigenza non dovrebbe savrapporsi ad altre necessità cognitive, altrettanto prioritarie nella comprensione del fenomeno santuariale, come quelle di indagare e chiarire le dinamiche della veicolazione dei culti o di valutare gli esisti della politica delle indulgenze nella promozione di nuovi o vecchi centri di devozione. Pensiamo in questo caso a un piccolo epifenomeno, costituito dalla con-

cessione trecentesca di una indulgenza alla basilica fiorentina di San Lorenzo che avrebbe generato una 'parziale' vocazione santuariale di quell'antico edificio, giustificando la successiva organizzazione di un mercato settimanale indotto dall'indulgenza. Epifenomeno, dicevamo, della cui esistenza non è stato possibile rendere conto nelle schede proprio per la natura delle informazioni richieste, inadeguabili ai dati posseduti.

Accanto a questi 'scenari' di indagini possibili ci preme sottolineare anche l'importanza della 'cultura' iconografica quale chiave per interpretare certi 'successi' o 'mode' devozionali. Ad esempio le leggende di fondazione trasmesse dalla documentazione toscana – ancorché assai tardive e prodotte da una lunga sedimentazione orale – attestano la frequenza con cui l'origine di un santuario viene attribuita alla prodigiosa *inventio* di una tavola della Madonna tra i rami di un albero. Al di là di facili quanto improbabili accostamenti con *superstitiones* di tipo dendrolatrico appare evidente come l'esperienza visiva di modelli iconici, quali in questo caso la rappresentazione di Maria quale figura centrale del *lignum* di Jesse, abbia prodotto decodifiche incolte centrate sui due momenti narrativi della pittura: l'immagine della Vergine e la sua centralità su un albero. Il rapporto tra iconografia e narrativa sacra, più volte rilevato a livello di racconto mistico delle visioni, troverebbe una interessante convalida anche nella verifica dei nessi che uniscono la tradizione iconografica e l'immaginario religioso popolare.

Altro elemento importante per la comprensione del fenomeno santuariale è dato dal rapporto tra culti e vie di comunicazione; basti, a tale proposito, solo un rapido accenno ai santuari sorti intorno a immagini custodite nelle cappelle di *hospitalia* e *hospitia*; infine, varrebbe forse la pena di riflettere anche sulla fortuna delle devozioni «importate», da quella della Vergine di Monserrat all'Isola d'Elba fino a quella delle più recenti Madonne di Lourdes.

Un altro settore d'indagine che potrebbe riservare acquisizioni fondamentali è costituito dal 'versante' istituzionale. I rapporti intercorrenti tra coloro che amministravano i sacramenti nei

santuari, coloro che se ne occupavano materialmente, le autorità cui spettava la *iurisdictio*, i detentori dei diritti giuspatronali, le confraternite, rappresentano un campo di ricerca di enorme interesse, specie se condotto in maniera comparata e diacronica. Sono piuttosto numerosi i santuari toscani le cui singole storie rivelano il complesso processo di promozione del culto che fu condotto da molti attori in concerto tra loro e seguendo un *iter* scandito da fasi precise. Una tappa di grande rilievo consiste indubbiamente nell'acquisizione delle indulgenze, benché essa da sola non sia sufficiente a rendere ragione della ricaduta degli indulti medesimi: incrociando i risultati della ricerca sulle indulgenze con quelli derivanti dall'analisi dei legati testamentari (quantunque effettuata per campioni) abbiamo potuto constatarne in maniera chiara gli effetti sul *populus christianus*. Un aspetto ancora dipendente dalle modalità del «far credere» e che rimane da chiarire nel dettaglio è quello dell'identità di quanti si occuparono, nel corso dei secoli, della *cura animarum* nei santuari. Sembra, a questo proposito, che il clero secolare abbia rivestito un ruolo estremamente importante, soprattutto nelle realtà minori, e ciò suggerisce il tentativo di recuperarne la pastorale sul lungo periodo. Parimenti dovrebbe essere individuato con maggiore chiarezza, per i secoli compresi tra il XV e il XVIII, l'insediamento di eremiti non regolari nei santuari – prevalentemente nei santuari di montagna – mettendone in luce le relazioni con gli ordinari diocesani di riferimento.

Concludendo, le riserve sull'interpretazione quantitiva dei dati, pur così necessaria all'identificazione delle tendenze, restano misura 'precauzionale' fondamentale per introdurre distorsioni nella lettura qualitativa del fenomeno.

Soltanto quando la frammentazione dei dati raccolti potrà essere ricondotta all'unità organica di ogni singolo santuario, si daranno le condizioni per quell'approfondimento che ognuno di essi richiede per consentire, infine, una sintesi corretta dell'intero 'paradigma indiziario' fin qui costruito.

Per una nuova storia dei santuari cristiani in Umbria

di *Mario Tosti*

Appartiene anche a Lodovico Jacobilli, autore tra il 1647 e il 1661 della monumentale opera in tre tomi *Vite de' santi e beati dell'Umbria*, il merito di aver anticipato l'immagine della regione come terra mistica e santa. «Nella santità e religione christiana, l'Umbria ha fiorito singolarmente in ogni secolo. E se la vera nobiltà cattolica consiste nell'anzianità della santa fede e stabilimento e propagamento di essa, l'Umbria è stata una delle provincie d'Italia che tra le prime l'ha abbracciata», scriveva Jacobilli, aggiungendo che «oltre li santissimi patriarchi Benedetto e Francesco e le sante patriarchesse Scolastica e Chiara, sono usciti da questa provincia circa altri quindeci fondatori di Ordini o Congregationi e Riforme; e più di venti mila fra santi e beati»[1]. Una identificazione dell'Umbria con la santità che non conoscerà pause nemmeno nell'imperante clima laicista dei decenni post-unitari e che troverà la sua consacrazione nel periodo fascista quando, con le celebrazioni promosse per il VII centenario della morte di san Francesco, l'immagine dell'Umbria, terra di santi e di mistici, attraverso i manuali scolastici e la stampa popolare, sarà diffusa e completata. Difficile quindi ricostruire una geografia dei luoghi santi in questa regione, dovunque interessata dal misticismo e dalla fede in forme diverse e molteplici; un terreno interessante a cui tuttavia non corrisponde un adeguato livello di riflessione scientifica[2].

[1] Cit. in E. Menestò, *Umbria mistica e santa (secc. V-XVI)*, in M. Sensi (ed), *Itinerari del sacro in Umbria*, Firenze 1998, p. 15.

[2] Analoghe considerazioni faceva già, in un saggio del 1984, F. Giacalone, *Le leggende di fondazione dei santuari mariani in Umbria*, in «Quaderni dell'Istituto di Studi sociali», VII, 1984, pp. 43-74, in particolare p. 44.

I.

Un censimento dei santuari cristiani in questa regione si presenta irto di difficoltà dovendo contare su fonti non recentissime e non esistendo spesso, per i santuari non di rilievo nazionale, nemmeno sintesi di tipo divulgativo. Come è noto i testi specifici, quali l'*Annuario Cattolico d'Italia* o più di recente anche i siti telematici[3], non comprendono se non i santuari più noti e soprattutto riconosciuti e approvati dall'ordinario del luogo; sfuggono, di conseguenza, a questi elenchi la maggior parte di quei santuari spesso attivi solo una volta all'anno oppure di dimensione e gravitazione locale, non riconosciuti dall'autorità ma ben radicati nella pratica e nella pietà popolare.

Un'occasione, nel senso di un allargamento delle conoscenze specifiche e di una più dettagliata ricognizione dei luoghi sacri in Umbria, può essere fornita dalla ricorrenza del Giubileo. Infatti, anche nella regione, le istituzioni civili e religiose, con l'intento di offrire ai pellegrini del Duemila una mappa dei luoghi e delle forme della spiritualità umbra, hanno concentrato l'attenzione sul culto dei santi e sui luoghi sacri, elaborando, secondo questa prospettiva, itinerari giubilari (francescano, romualdino, benedettino, di santità femminile) che dovrebbero permettere una più puntuale conoscenza della geografia dei santuari nella regione, anche di quelli in disuso.

Qualche buon risultato è già visibile: per esempio il volume, voluto dalla provincia di Perugia e curato da Mario Sensi, *Itinerari del sacro in Umbria*. Si tratta di un testo che propone dieci itinerari in grado di offrire, anche attraverso un accurato apparato cartografico, un primo orientamento generale sui luoghi e le figure più rilevanti della religiosità nella provincia di Perugia. Oltretutto contiene un saggio di Giancarlo Baronti che, relativamente ad un territorio culturalmente omogeneo, quale

[3] Cfr. in particolare, per la regione Umbria, i santuari in provincia di Perugia al sito www.santuari.it/Italia, in maggioranza dedicati al culto mariano; oppure, sempre relativamente ai santuari mariani, il sito www.chiesacattolica.it/santuari/indiceregionitalia/htm in cui, per il momento, sono disponibili solo le diocesi della Lombardia, della Liguria e dell'Emilia Romagna.

l'area attorno al lago Trasimeno, spiega la genesi, il radicamento e il consumo del culto mariano[4]. Un saggio dal prevalente taglio antropologico, che privilegia le tematiche sociali e culturali e trascura invece una riflessione sulle dinamiche del sacro nell'età tridentina e della Controriforma; fu in questo periodo, nel quale si colloca la data di fondazione di quasi tutti i 24 santuari considerati, che la Chiesa cattolica concentrò tutti i suoi sforzi per affermare un nuovo modello pastorale. Una sollecitudine che significò non solo un'accorta politica di repressione e di controllo ma anche la messa in atto di una strategia dal basso che, con l'intento di calarsi sempre di più all'interno delle singole realtà sociali, puntò a un'efficace opera di promozione di culti e devozioni locali in grado di plasmare, in città ed in campagna, la religiosità vissuta. Temi questi, del resto, assai poco indagati non solo nell'area del Trasimeno, ma nell'Umbria in generale.

Il mondo dei santuari, lo studio delle motivazioni e delle dinamiche attraverso le quali il sacro si è manifestato, la necessità di conservare memoria di avvenimenti o fenomeni preternaturali, appare tutt'oggi, in questa regione, un campo privilegiato di studi per antropologi e cultori di storia locale. Questi ultimi, in particolare, pur presentando diligenti ricerche, ricche talvolta di apparati documentari, finiscono spesso per diventare o stanchi ripetitori di stereotipi antropologici o zelanti esaltatori delle memorie ecclesiastiche locali.

Un discorso a parte merita invece l'attenzione dei ricercatori e dei cultori dell'antropologia al tema del sacro e del culto dei santi. È indiscutibile che il loro apporto a ricerche che vogliono illuminare gli ampi processi ideologici, politici, religiosi e mentali, di un determinato momento storico, nonché l'efficacia simbolica, le modalità di rappresentazione, i comportamenti e le reazioni, si rivela prezioso. Non possiamo non ricordare che una delle poche analisi di un santuario, con studio della leggenda di fondazione e classificazione degli *ex voto*, è quella di Seppilli-Guatini, *Gli*

[4] G. Baronti, *Santuari e luoghi di culto mariano attorno al Lago Trasimeno*, in M. Sensi (ed), *Itinerari del sacro*, cit., pp. 311-337.

ex voto in maiolica della Chiesa della Madonna dei Bagni (1983); un'analisi morfologica su testi di leggende di fondazione dei santuari mariani nella regione, seppure condotta su materiale bibliografico e con un'attenzione privilegiata all'elemento narrativo piuttosto che al culto, è opera dell'antropologa Fiorella Giacalone, autrice anche di un volume sul culto di santa Rita[5]. Se a queste segnalazioni aggiungiamo il già ricordato saggio di Baronti sui santuari mariani attorno al lago Trasimeno, avremo lo spessore del versante antropologico nell'ambito degli studi sui santuari e sul culto dei santi in Umbria. Gli storici, almeno fino a questo momento, non sembrano aver frequentato assai tale campo d'indagine. Certamente esistono, soprattutto per l'età medievale, studi eccellenti di agiografia, basta ricordare, tra i più recenti, i saggi di Claudio Leonardi, Roberto Rusconi, Enrico Menestò e Mario Sensi[6], ma è difficile trovare ricerche che affrontino tali problematiche, per l'età moderna e per l'Ottocento. È auspicabile, per il futuro, ed è nostra intenzione intraprendere tale strada, sollecitare collaborazioni e apporti di competenze specifiche in modo da porre su nuove basi lo studio dei santuari. Siamo convinti infatti che nell'osservazione fenomenologica del sacro, nelle modalità delle epifanie, nelle localizzazioni sia importante verificare e tentare di interpretare le varie mediazioni, evidenziare forme di marginalità e di disagio sociale che trovano nel sacro un momento di conciliazione, ma è altrettanto importante mettere in relazione il luogo di culto alle svolte cruciali, religiose e ideologiche che interessarono le istituzioni ecclesiastiche, nel tentativo di evidenziarne anche

[5] Cfr. F. GIACALONE, *Le leggende di fondazione*, cit.; inoltre dello stesso autore, *Il corpo e la roccia. Storia e simboli nel culto di Santa Rita*, Roma 1996.

[6] In particolare C. LEONARDI, *Sante donne in Umbria tra secolo XIII e XIV*, e E. MENESTÒ, *Beate e sante dell'Umbria tra Duecento e Trecento: una ricognizione degli scritti e delle fonti agiografiche*, entrambi in *Sante e beate umbre tra il XII e il XIV secolo*, Foligno 1986, rispettivamente pp. 49-60 e pp. 61-87; E. MENESTÒ, *Umbria mistica e santa*, cit., in particolare la nota bibliografica alle pp. 93-103; E. MENESTÒ - R. RUSCONI, *Umbria sacra e civile*, Torino 1989; M. SENSI, *Agiografia umbra tra Medioevo ed età moderna*, in G.D. GORDINI (ed), *Santità e agiografia*, Atti dell'VIII congresso di Terni, Torino 1991, pp. 175-198.

la funzione 'politica', l'efficacia simbolica e le modalità di rappresentazione.

La fecondità di un tale approccio, orientato in più direzioni, emerge da un saggio dedicato da Pietro Stella alle vicende che portarono alla fondazione del santuario della Madonna della Stella, eretto nella diocesi di Spoleto tra il 1862 e il 1881[7]. Come in genere per tutti i santuari mariani dell'Europa moderna, anche questo ebbe alle origini una serie di fatti taumaturgici. Non è questa la sede per ricordare dettagliatamente l'episodio che dette inizio ad una mobilitazione della gente e vide quasi subito l'intervento dell'arcivescovo Giovanni Battista Arnaldi che propose, con una serie di interventi, una lettura dei fatti, in parte religiosa e in parte politica, «che marcarono a lungo e traumaticamente l'organizzazione del sacro a Spoleto, prima e dopo l'annessione definitiva del Lazio al Regno d'Italia e la proclamazione di Roma capitale»[8]. In quegli anni, come è noto, non erano mancate narrazioni di fatti miracolosi e sicuramente anche in Umbria, attraverso la predicazione e la lettura di libretti o giornali, erano ben conosciute le apparizioni mariane sulla montagna di La Salette o nella grotta di Lourdes; nel 1864 i periodici religiosi popolari davano notizia di apparizioni della Vergine e guarigioni prodigiose un po' in tutta la Penisola[9]. I fatti italiani, come quelli di Lourdes, erano visti «dall'opinione corrente e dalla stampa come un sigillo celeste al dogma del-

[7] P. STELLA, *L'organizzazione del sacro in Italia: l'Auxilium christianorum di Spoleto tra religiosità e politica (1862-1881)*, in E. CAVALCANTI (ed), *Studi sull'episcopato Pecci a Perugia (1846-1878)*, Napoli 1986, pp. 337-359.

[8] *Ibidem*, p. 339. L'episodio da cui ebbe origine la devozione fu l'improvvisa guarigione di un uomo di circa trent'anni, interessato da una forma di tisi, all'interno di una chiesetta campestre diroccata, nella quale, in pessime condizioni, era conservata l'effige della Vergine, attorniata dai santi e con accanto il Bambino. Divulgatasi la notizia della guarigione, subito circolarono voci sulle apparizioni della Madonna, sempre all'interno della chiesetta, ad un bambino di cinque anni; vennero alla luce anche diverse testimonianze precedenti, che non avevano trovato subito seguito. Fu il parroco della piccola parrocchia a promuovere le prime forme di mobilitazione intese a recuperare al culto il luogo sacro.

[9] *Ibidem*, p. 340.

l'immacolato concepimento di Maria, definito da Pio IX l'8 dicembre 1854»[10]. L'arcivescovo Arnaldi, di fronte a tanta folla, accorsa da ogni parte della diocesi nella piccola parrocchia di San Luca, non ebbe esitazioni nel proclamare la natura prodigiosa e nell'accettare le guarigioni e le visioni, assegnando all'effige il titolo di *Auxilium christianorum*.

I primi eventi miracolosi si erano manifestati all'inizio della primavera del 1862, alla fine dell'estate dello stesso anno il vescovo collocò solennemente la prima pietra del nuovo santuario. Il titolo, *Auxilium christianorum*, sembra suggerito dal fatto che la festa mariana più vicina al giorno in cui il vescovo si era recato nella parrocchia era, secondo il calendario liturgico, quella dell'*Auxilium christianorum* (24 settembre) ma in realtà in quegli anni quel titolo, che era stato inserito nelle litanie lauretane dopo la vittoria di Lepanto, aveva assunto un significato che prima non aveva. Come scriveva Pietro Stella,

«Domenicani, barnabiti, preti secolari, gesuiti a Roma e altrove dopo il '48 avevano sviluppato un fitto intreccio tra simboli mariani e preoccupazioni politiche: l'Immacolata che calpestava il serpente e ne schiacciava il capo era simbolo dell'intervento divino in favore della Chiesa e del suo capo visibile; all'assalto delle forze avverse avrebbe corrisposto l'aiuto dall'alto»[11].

In quel titolo cioè erano evidenti le allusività politico-religiose nei confronti dell'anticlericalismo e delle minacce di occupazione di Roma da parte delle truppe del nuovo regno. Relativamente ai fatti taumaturgici avvenuti nella diocesi di Spoleto ci fu insomma una duplice lettura: chi li giudicò una risposta forte alle aggressioni della miscredenza e chi, come l'Arnaldi, gli dette un senso più specificamente antiunitario; una lettura politica che tuttavia, se confrontata con le formule usate da persone che inviarono offerte e resoconti di grazie, non tarda ad essere affiancata da una lettura più insistentemente devozionale, nella quale gli accenti temporalisti del vescovo sono sopraffatti dal consueto ed essenziale linguaggio usato per motivare la destinazione e la motivazione dell'offerta. Offerte che arrivarono da

10 *Ibidem*, p. 341.

11 *Ibidem*, p. 342.

tutte le diocesi italiane, nonostante la congiuntura sfavorevole del corso forzoso, stimolate dalle celebrazioni centenarie del martirio di san Pietro; i quadri istituzionali diocesani e la stampa cattolica favorirono la mobilitazione che comunque sembra già esaurirsi dopo il 1870. A quella data il temporalismo spinto del vescovo Arnaldi non aveva più ragione di essere e come già prima del 1870 «la religiosità individuale e collettiva ... tendeva a riassorbire il luogo sacro nella specifica funzione di rapporto con il trascendente, nella lettura cattolica del mistero di Maria»[12].

Il sentimento religioso trasformava o dissolveva le letture politiche antiunitarie in generiche richieste di aiuto divino in favore della Chiesa, una tendenza che si accentuò quando al clero secolare subentrarono, nella cura del santuario, i padri passionisti. Il titolo *Auxilium christianorum* rimase ovviamente nei documenti ecclesiastici ufficiali, ma nel linguaggio popolare il santuario era ormai chiamato la Madonna della Stella, nome probabilmente suggerito dal fatto che un devoto aveva infisso una stella votiva quasi all'altezza del capo della Vergine[13]. Un modello di ricerca, questo saggio di Stella, per questo vi abbiamo indugiato, per sottolineare la fecondità di indagini in più direzioni, collegate alle svolte cruciali, religiose ed ideologiche, che interessarono le istituzioni ecclesiastiche in età moderna e contemporanea.

In realtà, i primi dati raccolti dal censimento dei santuari cristiani dell'Umbria, dall'età tardo-antica all'età contemporanea, confermano la necessità di tale approccio: perlomeno due o tre dei santuari della diocesi di Perugia e almeno uno della diocesi di Todi, ebbero origine dai 'miracoli' che nell'estate del 1796 iniziarono a manifestarsi in molte località, in significativa concomitanza con l'aggravarsi della situazione politico-militare e il diffondersi della 'paura' dei francesi. Del resto, sembra di insistere su questioni ovvie ma purtroppo ancora non definitivamente affermatesi nelle indagini, come non inquadrare anche la devozione a una delle sante umbre più conosciute e venerate,

12 *Ibidem*, p. 358.

13 *Ibidem*.

santa Rita da Cascia, nell'ambito di quella rinnovata attenzione alla santità che si verificò nella seconda metà dell'Ottocento paragonabile, per la sua intensità e per la sua tendenza all'universalità, a quella che si era verificata nel medioevo. Devozione, quella per santa Rita, dall'andamento ciclico: per lungo tempo la fama delle sue non comuni virtù restò come sepolta; trascorsero infatti quasi due secoli dalla sua morte perché Urbano VIII, nel 1627, emanasse il decreto di beatificazione che tuttavia non ebbe il potere di imporla all'attenzione e alla devozione della Chiesa universale. Si deve a una monaca agostiniana ligure, Maria Teresa Fasce, nella seconda metà dell'Ottocento, il rilancio della conoscenza della beata Rita; il tentativo ebbe un successo insperato e questa donna, in apparenza così lontana nel tempo e negli stili di vita, venne santificata il 24 maggio 1900 da Leone XIII, il papa umbro, che per più di trent'anni era stato vescovo di Perugia.

Da un territorio marginale, Cascia e la Valnerina, la sua conoscenza si allargò, superò l'angusta dimensione locale e interessò prima l'Italia e poi i luoghi dell'emigrazione italiana, soprattutto le due Americhe. Il motivo del successo dell'operazione non può essere attribuito solamente alla tenacia e allo spirito organizzativo di suor Fasce, va anche strettamente collegato all'emergere in tutta la Chiesa di una «nuova santità». La devozione a santa Rita, ha scritto di recente Danilo Veneruso, si impone come un «un capitolo significativo della pietà popolare nel momento stesso in cui diventa un potente fattore di integrazione nazionale e sociale»[14]. Il suo culto, come appare anche da recenti pubblicazioni, non conosce significative distinzioni nelle diverse regioni italiane e, similmente alla Madonna di Pompei, diventa momento potente di «aggregazione nazionale». Inoltre la diffusione del suo culto tra gli emigranti, oltre a rappresentare un potente fattore di consolazione (la vita degli emigranti è come quella di santa Rita una vita di dolore, di sofferenze, di prove dure), costituisce uno dei momenti più importanti

[14] D. VENERUSO, *La santità di Rita da Cascia nella percezione e nella circolazione storica*, in P. BORZOMATI - A. VINCENTI (edd), *La devozione a S. Rita da Cascia in Italia*, Cascia 1997, p. 16.

di conservazione dell'identità religiosa e nazionale, in persone sottoposte al duplice pericolo della decattolicizzazione e della snazionalizzazione[15].

Se per l'età moderna e contemporanea le problematiche storiche che abbiamo segnalato stentano a farsi strada nelle indagini sui luoghi di culto e sul culto dei santi, ben altra trattazione del problematico fenomeno è offerta per l'età di mezzo. Gli studi di Giovanna Casagrande, sul rapporto tra devozione e municipalità, sugli spazi sacri e i luoghi religiosi a Perugia[16], e di Mario Sensi sembrano aver avviato un metodo in grado di garantire una 'nuova' storia dei santuari. I lavori di Mario Sensi, in particolare, sono stati un'utile guida anche per il nostro censimento e hanno trovato puntuali conferme; i santuari della montagna folignate, così come indicato da Sensi, presentano una tipologia varia, che vede in primo luogo funzioni di culto, terapeutiche e apotropaiche, ma anche funzioni di pacificazione, svolte dai santuari di confine o di frontiera, luoghi sacri elettivi per ristabilire la pace tra regioni confinanti, per risolvere, come ricorda Sensi, quei conflitti locali tra poveri, rappresentati dalle contese per il legnatico o per il pascolo. Ma troviamo anche il santuario imposto dal signore feudale con precisa funzione politica (il caso di Mevale), il santuario legato a polarità economiche (commercio, fiere), a itinerari di transito; santuari di montagna o di valle, santuari trasformati in chiese parrocchiali e santuari custoditi da eremiti, santuari di giuspatronato signorile e santuari affidati alle cure dei santesi, fino ai santuari della fecondità e ai santuari *de répit*, ove venivano portati dai genitori i bambini morti prima di essere battezzati per implorare una temporanea resurrezione che consentisse di amministrare il sacramento e seppellirli in terra consacrata, ovviando così a numerosi inconvenienti e paure che la credenza popolare attribuiva alla collocazione nel Limbo[17].

[15] *Ibidem*, pp. 15-17.

[16] Cfr. G. CASAGRANDE, *Perugia: il sacro e la città*, in M. SENSI (ed), *Itinerari del sacro*, cit., pp. 339-358.

[17] M. SENSI, *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI-XVI)*, Roma 1994, pp. 207-277; dello stesso autore, *Sacralizzazione*

II.

L'idea di un censimento dei santuari cristiani in Italia, è nata da una proposta dell'École Française de Rome e dell'Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa di Vicenza; dopo avere ottenuto un contributo del CNR il progetto è divenuto un programma di ricerca di tipo interuniversitario, di rilevante interesse nazionale e come tale finanziato dal MURST[18].

Per il censimento dei santuari dell'Umbria il territorio regionale è stato diviso secondo i confini delle attuali otto diocesi: Assisi-Nocera-Gualdo Tadino, Città di Castello, Foligno, Gubbio, Perugia-Città della Pieve, Spoleto-Norcia, Terni-Narni-Amelia, Todi-Orvieto. Complessivamente, una prima ricognizione, ha portato a individuare circa 175 santuari; è quasi certo, tuttavia, che il numero, a indagini più dettagliate e soprattutto estese in modo capillare alle diocesi di Spoleto-Norcia e Assisi-Nocera-Gualdo Tadino, interessate rovinosamente dal sisma del settembre 1997 e con gli archivi diocesani ancora chiusi e numerosi edifici religiosi inagibili, è destinato ad aumentare e probabilmente a superare la cifra di 200 santuari.

Più in particolare la mappa dei santuari, per ciascuna diocesi, risulta la seguente:

Assisi-Nocera-Gualdo Tadino	34
Città di Castello	7
Foligno	28
Gubbio	14
Perugia-Città della Pieve	41
Spoleto-Norcia	14
Terni-Narni-Amelia	15
Todi-Orvieto	22

della città e delle campagne circostanti. L'esempio di Foligno, in M. SENSI (ed), *Itinerari del sacro*, cit., pp. 373-381.

[18] La coordinatrice nazionale del progetto di ricerca è la prof.ssa Sofia Boesch Gajano, dell'Università di Roma Tre. La ricerca vede impegnate le Università di Napoli Federico II, Firenze, Catania, Perugia, L'Aquila, Bologna, Siena, Roma Tor Vergata, Chieti e Bari.

Resta da definire, d'intesa con i gruppi di ricerca delle regioni confinanti, la schedatura di quei santuari, dislocati nel territorio di una diocesi umbra ma amministrativamente dipendenti da province di altre regioni, come ad esempio Santa Cristina, Bolsena; Madonna del Giglio, Bolsena, diocesi di Orvieto-provincia di Viterbo; Visso, diocesi di Spoleto-provincia di Macerata. Rimane anche da risolvere la posizione di quei santuari la cui origine è strettamente da ricollegare alla vita spirituale e alle istituzioni ecclesiastiche delle antiche diocesi dell'Umbria e che nelle recenti ridefinizioni dei confini diocesani sono passati a un'altra giurisdizione vescovile-arcivescovile (si pensi ad esempio ai santuari ubicati nel territorio di Borgo San Sepolcro, antica diocesi di Città di Castello, e a quelli collocati nel territorio di Pergola, antica diocesi di Gubbio).

Per quanto riguarda la tipologia, emerge una preponderante presenza di santuari mariani, la maggior parte edificati tra il XV e il XVIII secolo; una fioritura certamente da ricollegare al rinnovato clima devozionale imposto dall'età della Controriforma, che impresse una forte accelerazione alla mobilità di devozione orientandola, soprattutto in funzione antiprotestante, verso il culto mariano e verso Roma. In questo orizzonte l'Umbria svolse una funzione importante. Infatti, a partire dal basso medioevo, accentuò il suo ruolo di crocevia, di area di passaggio, e non solo delle direttrici di transito legate al commercio ma anche, con l'emergere del santuario di Loreto, collegate ai nuovi flussi controriformisti della mobilità religiosa. Ancora nelle guide di viaggio del Settecento l'Umbria risulta interessata da numerosi itinerari devoti. Foligno, in particolare, risulta crocevia per direzione Roma, attraverso Spoleto, Terni, Narni, Otricoli; per direzione Firenze, per Perugia, Passignano del Lago, Cortona, Arezzo; per Loreto, attraverso Serravalle, Tolentino, Macerata. In pratica, i pellegrini provenienti dal Nord, pronti a cogliere ogni opportunità per riunificare il maggior numero possibile di devozioni mariane, dopo aver visitato Loreto, seguivano il percorso che gli permetteva di visitare Assisi; la strada più diretta era quella che da Recanati risaliva la valle del fiume Potenza, attraversava Nocera Umbra e portava sia a visitare le reliquie di san Francesco sia alle devozioni mariane di

Santa Maria degli Angeli. Con una piccola deviazione si poteva arrivare anche a Perugia e visitare il Santo Anello[19].

Un voto, un'iniziativa personale, raramente sono all'origine della fondazione del santuario, più spesso si tratta invece di apparizioni, ritrovamenti di immagine, trasporti miracolosi, miracoli. Gran parte dei mediatori sono bambini o adolescenti, che svolgono in prevalenza la professione di pastori o contadini; il luogo in cui avviene la manifestazione risulta quasi sempre uno spazio aperto, in campagna: boschi di querce, oliveti, cappelle diroccate, sentieri poco frequentati, ponti e fiumi[20]. Di rilievo anche le zone di confine, quegli spazi imprecisi che spesso le comunità si contendono. In Umbria, in questo senso, assumono evidenza le zone della montagna folignate, al confine con le Marche, ma anche, prima del 1600, anno di fondazione della diocesi di Città della Pieve, il confine diocesano tra Perugia e Chiusi. È interessante notare come due santuari, posti sui due versanti opposti della valle del Nestore, erano collocati uno (Madonna delle Grondici, metà secolo XVI) nella diocesi di Perugia e l'altro (Madonna di Mongiovino, 1513) nella diocesi di Chiusi.

Forse i dati del censimento possono indurre qualche perplessità a proposito della consistente presenza di santuari mariani nella diocesi di Assisi; in realtà, anche un attento studioso della storia della città del Serafico, Francesco Santucci, ha messo in evidenza tale «stranezza» notando come «al centro della pietà degli assisani non sta San Francesco». Il Poverello, infatti, non è visto come taumaturgo, ma è considerato il «naturale» protettore della città; è tuttavia la Madonna «la confidente,

[19] Cfr. A. MONTICONE (ed), *Poveri in cammino. Mobilità e assistenza tra Umbria e Roma in età moderna*, Milano 1993, in particolare la parte V dedicata alla mobilità di devozione. Sulle speciali qualità dell'Umbria, quale regione di transito, cfr. A. HROHMANN, *Aperture e inclinazioni verso l'esterno: le direttrici di transito e di commercio*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria*, Atti del X convegno di Studi Umbri, Perugia 1978, pp. 55-95.

[20] F. GIACALONE, *Le leggende di fondazione*, cit., pp. 53-57.

la soccorritrice, nei momenti del dolore e delle difficoltà»[21]. Diversi sono i luoghi del territorio caratterizzati da un «vivo culto mariano», che pare penetrato in diocesi in conseguenza del «moto dei Bianchi», che interessò nell'anno 1399 gran parte della Penisola; affreschi e un laudario manoscritto in volgare quattrocentesco accennano a miracoli operati dalla Madonna in Assisi, proprio durante il passaggio del movimento penitenziale dei «Bianchi», uno dei quali avvenuto in un oliveto (Madonna dell'Oliva)[22].

Restano da chiarire meglio, infine, alcune problematiche relative all'evoluzione della geografia dei santuari in questa regione, soprattutto riguardo alla continuità tra età antica e medioevo. Come è noto, il messaggio cristiano arrivò in Umbria attraverso la via Flaminia che uscita da Roma entrava in territorio umbro ad Otricoli dividendosi subito in due rami: il primo, il più antico, con funzioni prettamente militari, passava per Carsulae e Bevagna, il secondo, con funzioni più commerciali, attraversava territori assai popolosi come Terni, Spoleto, Trevi, Foligno; i due rami si ricongiungevano presso *Forum Flaminii* (San Giovanni Profiamma). La storiografia attuale sostiene l'importanza delle due arterie come fattori di localizzazione e affermazione delle prime diocesi e, di riflesso, spiega la distribuzione dei primi *sanctuaria*. Foligno, del resto, esemplifica il caso di una città nata intorno ad un santuario protocristiano, alla tomba del martire san Feliciano, primo vescovo di *Foroflaminio*. Nel VI secolo esistevano ben 22 sedi vescovili che coincidevano per lo più con le città romane, poste sulle principali arterie di comunicazione tra Roma e Ravenna, mar Tirreno e mar Adriatico. Le invasioni ridisegnarono la rete delle diocesi, molte scomparirono, altre si appropriarono di nuovi territori. Mutarono di conseguenza le aree di gravitazione, aumentò il potere territoriale delle cattedre vescovili e cominciò ad emergere nell'area umbra la supremazia delle due città: Perugia e Spoleto; un confronto destinato a protrarsi fino all'età napoleonica,

[21] F. SANTUCCI, *La vicenda francescana-clariana e il culto mariano ad Assisi*, in M. SENSI (ed), *Itinerari del sacro*, cit., p. 200.

[22] *Ibidem*, p. 201.

quando le due città si contenderanno il titolo di capoluogo del Dipartimento del Trasimeno.

L'opera di 'cristianizzazione' delle campagne presenta tuttavia, tra tardo-antico e alto medioevo, caratteri mutevoli e precari, legati al continuo variare delle forme politico-istituzionali e delle partizioni amministrative[23]. Nel periodo altomedievale sembra essere l'ascetismo cenobitico a creare nuovi santuari. Solo con il basso medioevo la situazione sembra assestarsi e almeno per l'Umbria il processo, secondo Bartoli Langeli, può dirsi concluso col 1218 allorché, con il ripristino dell'episcopato ternano, la struttura diocesana umbra acquistò connotati sicuri e definitivi e tali da non subire modifiche di rilievo per più di sei secoli[24].

Dalla metà del Duecento si assiste al consolidamento della crescita degli insediamenti ecclesiastici, le campagne cominciano a essere punteggiate da edicole e tabernacoli agli incroci o lungo i confini tra due territori: segni visibili e ripetuti che costituiscono il tessuto di base della presenza ecclesiastica fino all'età moderna avanzata. In questo processo è stato scritto che i santuari, «lungi dall'apparire quale esito di un progetto», si configurano piuttosto «come fenomeno casuale e spontaneo, in risposta ad eventi improvvisi e miracolosi che esigono un'immediata e tangibile esaltazione dell'eccezionalità del luogo»[25].

Insomma la distribuzione geografica dei santuari sembra dipendere più da una «improvvisa epifania del sacro» che da un

[23] Cfr. D. Scortecci, *La viabilità dell'Umbria Meridionale nella Tarda antichità*, in G. Binazzi (ed), *L'Umbria Meridionale fra Tardo Antico ed Altomedioevo*, Atti del Convegno di studio, Acquasparta 6-7 maggio 1989, s.l. 1991, pp. 61-73. Sulla promozione e l'organizzazione della venerazione dei martiri nelle diocesi meridionali cfr. invece G.G. Pani, *Il culto dei martiri e la memoria dei vescovi nell'epigrafia dell'Umbria meridionale: la tradizione altomedievale*, *ibidem*, pp. 87-98.

[24] A. Bartoli Langeli, *L'organizzazione territoriale della Chiesa nell'Umbria*, in *Orientamenti di una regione attraverso i secoli*, cit., pp. 411-441, in particolare pp. 416-421.

[25] A. Melelli - M. Arca Petrucci, *Spiritualità e ambiente: un rapporto plurisecolare nel paesaggio umbro*, in M. Sensi (ed), *Itinerari del sacro*, cit., p. 107.

disegno dell'uomo. E tuttavia quest'ultimo non sembra completamente da escludere, soprattutto se si collega l'evento prodigioso al rapporto tra territorio e processi di aggregazione, con le conseguenti spinte all'identità e alla riconoscibilità, soprattutto se si mette in relazione la fondazione del santuario alle difficoltà di relazioni politiche e religiose in punti nodali della regione, a fenomeni di transito, a fiere o altre polarità economiche, che spesso il potere territoriale del luogo sacro ha la forza di ridisegnare.

In linea generale, nella regione, caratterizzata fin dall'antichità da una diffusa urbanizzazione, i centri più importanti sono riconosciuti come luogo sacro centrale, punto di riferimento dell'intero contado; ma appare altresì evidente che ciascuna comunità tende a ritagliarsi all'interno di questo territorio una sua rete di percorsi, intrecciati secondo un proprio calendario. Esemplare, in questo senso, il caso di Trevi:

> «i diversi santuari, legati per lo più al culto mariano, corrispondono ad altrettanti punti di coesione territoriale, convergendo su di essi le comunità locali in gruppo, secondo un orientamento che sembra rispettare un determinato raggio di influenza»[26].

Fascia pedecollinare, fascia collinare o montana, fascia della bassa collina e della pianura, rappresentano le aree di gravitazione di tre santuari (Madonna di Pietrarossa, Madonna di San Michele Arcangelo, Madonna delle Lagrime); anche là dove, come nel caso della Madonna di San Michele Arcangelo, ci troviamo in una situazione completamente decentrata rispetto agli insediamenti attuali non è difficile ricostruire la storia del territorio e verificare che nell'età medievale si presentava come un punto di aggregazione delle popolazioni sparse e polo di riferimento nel sistema della viabilità montana[27].

Per concludere non resta che tornare all'inizio di questa comunicazione, all'Umbria terra mistica e santa. L'impressione è che

[26] B. SPERANDIO, *I luoghi del sacro. Territorio, paese e casa nell'area di Trevi*, in G. CHIUINI (ed), *L'architettura popolare in Italia. L'Umbria*, Roma - Bari 1986, p. 170.

[27] *Ibidem*.

una volta ultimata la ricerca, e magari costruito un *Atlante dei santuari*, noi aggiungeremo un'altra pietra alla ricostruzione della geografia religiosa e sociale dell'Umbria. Potremo affiancare, così, alle tradizionali strutture ecclesiastiche di aggregazione, soprattutto degli ordini francescani, del monachesimo benedettino, maschile e femminile, le tante devozioni e i tanti santi umbri impostisi alla pietà e alla religiosità popolare tra età moderna e contemporanea.

Verrà a riproporsi ancora con forza la questione, a lungo dibattuta tra gli storici, del rapporto Chiesa-storia in questa regione. La storia dei santuari, intesa anche come ulteriore esplorazione della mentalità religiosa, nel lungo periodo, confermerebbe probabilmente la prevalenza di forme di pietà radicate in una mentalità contemplativa e poco attiva, una struttura mentale devota all'istituzione e al luogo sacro e difficilmente creatrice del nuovo. Si andrebbero a cogliere le radici di quello che viene definito il «carattere regionale», nella sua impermeabilità e nelle sue lente trasformazioni; si acquisirebbe un altro punto significativo di osservazione per la comprensione dei ritardi e degli sviluppi della società regionale, della passività, del carattere inattivo, di un certo attendismo della popolazione umbra, spesso denunziato anche da fonti ecclesiastiche.

Voglio ricordare, nel secondo dopoguerra, l'esortazione contenuta in un articolo del settimanale cattolico perugino «Il Segno»; un periodico collocato in una zona di frontiera tra la posizione ufficiale della Chiesa perugina e gli ambienti laici della città, che dimostrò attenzione ai problemi delle campagne, prendendo posizione decisamente a favore dei contadini e dei loro diritti. Nel giugno 1947 un articolo di Carlo Carretto metteva l'accento sulle trasformazioni in atto nelle campagne e avvertiva che «in certi momenti era più importante un'adunanza della Federterra che un triduo a S. Rita»[28]; un ammonimento che evidenziava, ancora alla fine degli anni Quaranta del XX secolo, l'attacca-

[28] Cit. in M.C. GIUNTELLA - L. TOSI, *Cattolici in una regione «rossa». Note sulla chiesa umbra nell'età di Pio XII*, in «Annali della Facoltà di Scienze Politiche, dell'Università degli Studi di Perugia», XXV, 1988-1999, p. 87.

mento delle popolazioni rurali ai valori tradizionali e le difficoltà dei contadini umbri di partecipare consapevolmente a quei processi di trasformazione strutturale e sociale in atto allora nelle campagne umbre. Una partecipazione che evitasse processi violenti di esclusione e fosse in grado di attenuare le tensioni conseguenti alla caduta del 'modello contadino' attraverso un adattamento attivo in grado, forse, di offrire possibilità di modernizzazione a misura più vera della dimensione umana.

Santuari marchigiani

di *Giuseppe Cucco*

Parlare di santuari nelle Marche significa parlare di Loreto. La sua realtà è talmente imponente dal punto di vista spirituale e artistico da monopolizzare l'interesse dei pellegrini italiani e stranieri che numerosissimi giungono a invocare la Madonna. Ogni altra esperienza è costretta a passare nell'ombra, al punto da costringere i devoti del Santissimo Crocifisso di Sirolo (località non lontana da Loreto) a diffondere un sagace slogan per procurarsi un po' di pellegrini: «Chi va a Loreto e non va a Sirolo vede la Madre e non vede il Figliolo»[1].

Tuttavia, nonostante questa presenza fortemente emergente, sono moltissimi i santuari sorti nelle Marche, al punto che oggi se ne possono contare ben 159.

La varietà di espressioni e di tipologie è tale da non rendere possibile il ricondurre tutto a schemi definiti; tuttavia da un'analisi delle singole schede si possono cogliere degli aspetti o delle linee conduttrici che consentono una lettura d'assieme del fenomeno nella nostra regione.

Il primo dato emergente è che i santuari rispecchiano con molta fedeltà le condizioni di vita della nostra gente: in città o in campagna, in pianura o in collina, ciò che si impone sono i problemi quotidiani legati, il più delle volte, – proprio per l'economia prevalentemente agricola del territorio – alla necessità di trovare tutela contro le intemperie della natura (dalla tempesta fino al terremoti); ad essi si affiancano i problemi legati alla salute (particolarmente in tempo di peste o di epidemie, ma anche per situazioni personali: tiroide, ernia, allattamento ecc.).

[1] Il detto è diffuso nel territorio di Numana (Ancona) dove si trova appunto il Santuario del Santissimo Crocifisso di Sirolo, distante pochi chilometri da Loreto.

Nella gran parte del casi i santuari sorgono non per volere di un singolo ma per l'interessamento dei devoti (spesso dell'intera popolazione) che poi si riuniscono in confraternita per meglio provvedere alle necessità della chiesa; altre volte è la stessa Vergine Maria che, apparendo a una persona, esprime specifica richiesta che le venga dedicata una cappella; raramente, infine, è il singolo che, particolarmente devoto di un'immagine, coinvolge poi i propri concittadini nell'impresa.

Le origini sono a volte leggendarie, ma la loro esistenza attesta comunque il bisogno del popolo di poter affidare timori e speranze o di poter dimostrare gratitudine per l'aiuto miracoloso offerto in occasioni di particolare disagio o pericolo. Oggi, con le mutate condizioni sociali, la domanda, specie negli strati più popolari, perde sempre più la dimensione comunitaria e tende a diventare prevalentemente personale, o meglio individuale, legata a problemi di salute e misurando così anche la maggiore instabilità dell'uomo d'oggi, legato a problemi psicologici, tensioni, insicurezze. Momenti di rinnovata intensità si verificano in occasione di periodi legati a gravi avvenimenti della vita civile: dalle pestilenze (nei secoli più lontani, particolarmente il XV), ai terremoti (che nel Settecento hanno provocato numerose vittime nella regione), agli eventi bellici (fino agli ultimi due conflitti mondiali).

Tutto conferma lo stretto legame tra la vita quotidiana e l'esperienza di fede: quest'ultima si intensifica maggiormente nei momenti del bisogno e non ne rimangono estranee neppure le autorità civili che spesso affidano le proprie preoccupazioni a gesti quali la promessa di un «voto» o la pratica di un pellegrinaggio a qualche santuario. Documentazione in tal senso è offerta dai numerosi pellegrinaggi promossi nei secoli dagli amministratori del Comune di Macerata o anche quelli effettuati «per voto» dai comuni del ducato di Urbino che imploravano la grazia di un erede per il duca Francesco Maria I della Rovere[2].

2 A proposito di quest'ultimo si rimanda alla lettura dei capitoli e della relazione del pellegrinaggio a Loreto organizzato dalla Confraternita della Grotta di Urbino e compiuto dal 16 al 19 maggio 1606; cfr. C. Leonardi, in

Non indifferente al sorgere di numerosi santuari è stata la presenza dei francescani e dello stesso san Francesco, che effettuò alcuni viaggi nella regione; tale presenza, cui ha fatto seguito la beatificazione dei primi seguaci del santo vissuti in terra marchigiana, divenne ben presto il riferimento di numerosi santuari, nei quali era ed è caratteristica una cura pastorale di tipo popolare (san Liberato[3], il beato Rizzerio[4] ecc.).

La spinta propulsiva nasce sempre dal basso, dall'esperienza di fede della gente più semplice che a proprie spese e con il proprio lavoro costruisce le prime cappelle, mentre il riconoscimento dell'autorità ecclesiastica giunge sempre con molto ritardo, spesso di secoli, a volte mai.

Le origini dunque sono inizialmente modeste, seguite nel tempo da una serie di progressivi interventi di ampliamento man mano che si diffonde la devozione e aumenta il numero dei pellegrini. Gli ampliamenti sono attuati con il concorso di tutto il popolo che, non potendo offrire altro, mette a disposizione il proprio lavoro, e in ciò contribuiscono anche donne e bambini: nelle cronache del tempo ricorrono costantemente descrizioni in cui si narra come «cominciarono le genti a cavar la terra per fondamenti in diversi luoghi secondo che gli parea ... era una meraviglia vedere la prontezza con la quale ciascuno in ciò si adoperava in diversi modi, non solo gli uomini, ma le donne ancora ed i putti, affaticandosi tutti in condurre pietre» (così a San Severino per la Madonna del Lumi)[5]; e ancora: «[il vescovo] invitò tutto il popolo a portarsi verso il fiume a prendere pietre per la fabbrica, ed egli medesimo col Capitolo, Clero, e Magistrato unitamente col popolo numerosissimo, gentildonne,

E. Mattesini (ed), *Vie di pellegrinaggio medievale attraverso l'Alta Valle del Tevere*, Città di Castello 1998.

[3] Nel comune di San Ginesio (Macerata), diocesi di Camerino-San Severino Marche.

[4] In località Muccia (Macerata), diocesi di Camerino-San Severino Marche.

[5] Cfr. *Santuario della Madonna dei Lumi. II centenario dell'incoronazione 1747-1947. Cenni storici dalla raccolta di memorie di Giuseppe Ranaldi*, San Severino 1947, p. 9.

gentiluomini, vecchi sfiniti, vecchie col bastone, ed ancor teneri fanciullini si caricarono a gara di quelle, e massime gl'uomini e giovani robusti delle più grandi ...»[6].

La custodia stessa del santuario, cosa che avviene tuttora in alcuni casi, era affidata in genere ai laici che si riunivano in confraternite sotto la stessa denominazione del santuario, mentre in altri casi venivano chiamati ordini religiosi a gestire e servire il tempio (particolarmente i cappuccini per quelli mariani); questi a loro volta, quando le vocazioni subivano dei cali di numero, si trovavano costretti a passare il testimone ad altri, anche se l'insistenza popolare perché restassero era sempre molto pressante. Diversa la situazione dei santuari isolati, adibiti a eremitaggio: la loro custodia era gestita dai monaci stessi.

L'autorità ecclesiastica, di fronte agli eventi miracolosi, ha sempre mantenuto e mantiene un atteggiamento in genere molto cauto, cercando verifiche, testimonianze, prove, ecc., e anche quando emergono riscontri oggettivi e quindi si impone il riconoscimento ufficiale, la preoccupazione dei vescovi rimane quella di salvaguardare la vita spirituale dalle inevitabili commistioni che si vengono ad avere con gli aspetti commerciali legati all'affluenza di folle di persone, che spesso giungono da luoghi lontani e sono quindi bisognose di una serie di servizi di ristoro; si citano a mo' di esempio le preoccupazioni del vescovo di Urbino per il santuario di Battaglia (vietò che si facessero banchi di vino e osterie attorno al santuario[7]) e quelle del Consiglio Comunale di San Severino per il santuario del Glorioso (fu emanata un'ordinanza, nel 1519, con la quale, per la riverenza al luogo sacro, si proibiva di tenere e ospitare meretrici, il cui commercio fioriva particolarmente nei grandi

[6] Cfr. *Ragguaglio della Fabbrica, Erezione, Fondazione ed Apertura del novello Convento, e chiesa edificato per le RR. Madri Cappuccine in Mercatello*, Mercatello sul Metauro, Archivio delle Cappuccine, ms 1773 (santuario di Santa Veronica). Parte delle notizie storiche contenute in questo manoscritto sono state in parte pubblicate da C. LEONARDI, *Le fondazioni francescane nella terra di Mercatello sul Metauro*, Urbania 1982.

[7] Il Santuario del Santissimo Crocifisso di Battaglia si trova nel comune di Urbania (Pesaro). Le notizie sono state rese note da Franco Negroni nel corso di una conferenza tenuta nel santuario stesso in data 18 giugno 1994.

assembramenti di popolo[8]); tali esempi confermano, se ce ne fosse bisogno, che i pellegrini sono uomini comuni, peccatori come gli altri, pieni di debolezze anche quando vanno a compiere gesti religiosi significativi.

Accanto ai santuari sorgono anche strutture ricettive per i pellegrini – che spesso giungono stremati, da terre lontane – dove possono ristorarsi e ricuperare le forze, se non addirittura essere curati da eventuali malattie contratte lungo il viaggio: fioriscono così anche dei piccoli ospedali che, nei casi di calamità maggiori (peste, colera) diventano riferimento anche per la città; il ricovero dei pellegrini del Glorioso a San Severino fu chiamato «il lazzaretto» anche per questo motivo[9].

Un'importanza straordinaria in tal senso riveste il Santuario Mariano di Loreto che nel tempo ha adeguato le proprie strutture ricettive specializzandosi nell'accoglienza degli ammalati e creando servizi per anziani, handicappati, ragazze madri, ecc., senza trascurare altri aspetti di vita pastorale come il creare luoghi di incontro per associazioni e movimenti, favorendo così il fiorire della vita religiosa e associativa; è ancora vivo nella memoria lo straordinario evento del Pellegrinaggio Europeo dei Giovani che ha consentito per la prima volta di dilatare su tutto il territorio regionale quella ricchezza di esperienze – dovuta agli incontri e alle testimonianze più disparati – solitamente limitata alla sola città di Loreto[10]. La sua importanza, del resto, varca abbondantemente i confini nazionali, come testimoniano le varie cappelle 'nazionali' erette all'interno della basilica: quella tedesca, la polacca, quella americana ecc.

Ricorrente è il fenomeno delle apparizioni che hanno come protagoniste le persone più semplici, se non addirittura bambini

[8] Cfr. A. Gubinelli, *S. Maria del Glorioso*, San Severino Marche 1984.

[9] *Ibidem.*

[10] Il pellegrinaggio si è svolto nella conca lauretana di Montorso nei giorni 9-10 settembre 1995, con la partecipazione di 400.000 giovani provenienti da tutti i paesi europei e anche da paesi extra-europei. Al pellegrinaggio, indetto durante il VII Centenario della Traslazione della Santa Casa, ha partecipato il pontefice Giovanni Paolo II.

(numerosi sono i casi di apparizioni a pastorelli: Ambro[11], Poggio Sorifa[12], Precicchie[13] ecc.), confermando la scelta evangelica del Signore di rendersi accessibile ai semplici, ai puri, a chi ha un cuore sincero (una scelta applicata già nell'annuncio ai pastori di Betlemme).

Pure ricorrente è il fatto che teatro delle manifestazioni non sono di preferenza le grandi cattedrali, ma i piccoli oratori o luoghi di culto pressoché abbandonati. Quando non sorgono nei centri abitati o nelle loro immediate vicinanze, i santuari sono ubicati in luoghi particolarmente impervi e isolati, ma suggestivi, che testimoniano anche – alla mentalità moderna con una coscienza paesaggistica e naturalistica sviluppata – la loro funzione di salvaguardia della natura e del paesaggio[14]. Tra le varie «manifestazioni», ricorrente è il fenomeno del dipinti *acheropiti*, «completati» cioè con fenomeno miracoloso (esempi si hanno a Forano, Caldarola, Macerata, Urbania ecc.). Spesso è il volto della Madonna che il pittore non riesce a realizzare in maniera adeguata e che poi viene eseguito miracolosamente «dagli angeli». A volte il pittore – che segue le indicazioni della persona che ha avuto la visione – non riesce a interpretare la descrizione e alla fine l'opera si completa solo quando egli compie un gesto di fede; a titolo esemplificativo si cita il caso in cui il pittore che deve realizzare il dipinto per la Madonna del Monte a Caldarola – peraltro una bellissima tavola di Lorenzo d'Alessandro[15] –, non riesce ad esprimere la bellezza dei volti

[11] Santuario della Madonna dell'Ambro, nel comune di Montefortino (Ascoli Piceno), diocesi di Fermo.

[12] Santuario della Madonna della Spina, diocesi di Camerino-San Severino Marche.

[13] Santuario di Santa Maria delle Grotte, a Precicchie di Fabriano, diocesi di Fabriano-Matelica.

[14] Non è un caso il fatto che la bellissima piana antistante il Santuario di Loreto, fino alla costa, sia rimasta intatta e tutelata dalle costruzioni indiscriminate che hanno riguardato quasi tutto il perimetro costiero della regione.

[15] Originario di San Severino, attivo nel territorio regionale. Non si hanno molte notizie della sua vita, tuttavia è documentato a partire dal 1445 fino al 1503, probabile anno della sua morte.

della Vergine finché il frate che ha avuto la visione suggerisce al pittore di confessarsi e comunicarsi. L'artista segue il consiglio e immediatamente una mano ignota dipinge i due volti proprio come frate Francesco li aveva visti[16]. Tali «leggende» – che non sempre trovano riscontro nella qualità dei dipinti, anzi a volte il livello è proprio scadente – non fanno altro che confermarci la preoccupazione pedagogica che sottostà a tutti i santuari: indurre i fedeli a rinnovare la propria fede accostandosi ai sacramenti della confessione e della comunione.

La grande fioritura dei santuari, che sono stati per secoli punto di riferimento religioso e civile, ha subìto una brusca interruzione a causa delle soppressioni degli ordini religiosi voluta da Napoleone, cui ha fatto seguito quella promossa dallo Stato italiano[17].

La razzia di tutti i beni mobili (*ex voto*, corone d'oro, dipinti ecc.) e l'esproprio di quelli immobili, hanno fatto venir meno le rendite necessarie alla gestione e al mantenimento delle strutture che in breve tempo sono rovinosamente deperite; nel contempo la soppressione o l'allontanamento degli ordini religiosi che curavano la vita spirituale ha di fatto privato i santuari di un organo vitale e insostituibile.

Tuttavia tale ostilità, che sulla scia illuministica dell'Ottocento ha tentato in tutti i modi di frenare l'impeto religioso popolare (a Loreto si è tentato persino di ostacolare l'arrivo dei pellegrini – per la maggior parte poveri e bisognosi – con il pretesto di impedire l'accattonaggio), non è riuscita a cancellare tale esperienza di fede. Appena passata la tempesta, infatti, gli stessi fedeli si sono rimboccati le maniche restaurando gli edifici lasciati in rovina e riprendendo le proprie manifestazioni di fede: a conferma ulteriore del fatto che i santuari sono frutto di un impeto di religiosità popolare.

[16] Per una lettura più ampia dei documenti si rimanda al volume A.A. BITTARELLI (ed), *Lo scrigno di Caldarola, La Madonna del Monte, il Beato Francesco, la Confraternita*, Tolentino 1992

[17] La soppressione è stata sancita dal Decreto Valerio n. 705 del 3 gennaio 1861.

A seguito di tali soppressioni si è inoltre verificato un altro danno, in forma indiretta, conseguente al fatto che laddove la vita del santuario è ripresa, si sono resi necessari, dopo l'abbandono, lavori di restauro tali che spesso hanno consigliato il rifacimento parziale o totale dell'edificio, causando così la perdita parziale o totale dell'architettura originaria.

Rimane il rimpianto per tanto patrimonio artistico andato perduto e che impreziosiva i santuari; perché, come s'è detto, tra le preoccupazioni dei fedeli era abbastanza vivo il desiderio di arricchire la propria chiesa con opere d'arte sempre più belle, affidate ai migliori artisti del tempo, a testimoniare gratitudine per le grazie ricevute[18].

Dei 159 santuari un numero preponderante è dedicato alla Madonna. Sono ben 98, di cui 60 sotto i titoli di Addolorata, Annunziata, Immacolata, Madonna degli Angeli, delle Grazie, Madre di Dio ecc., suddivisibili in 26 tipologie[19]; gli altri hanno invece denominazioni meno teologiche e più legate alla quotidianità o alla modalità di manifestazione: Madonna della tempesta, dei venti, della grotta, del sasso, del faggio, della quercia, dell'acquarella ecc.[20].

Solo 15 sono dedicati a Gesù Cristo (al Sacro Cuore, al Crocifisso, all'Eucarestia, alla Scala Santa).

Ben 36 sono dedicati a singoli santi o beati e sante o beate (con una marcata differenza a favore delle presenze maschili). Ad ognuno di questi ultimi sono attribuiti 'poteri' particolari, efficaci nella cura di determinate malattie (sant'Albertino è invocato per l'ernia, san Tommaso martire per le malattie delle

[18] Documentazione dei santuari e delle opere d'arte è contenuta in G. CUCCO (ed), *Santuari delle Marche*, Urbania 1996.

[19] Vi sono anche santuari dedicati alla Madonna sotto le seguenti intitolazioni: Assunta, Bambina, che appare, dei Lumi, del Buon Gesù, del Conforto, del Cuore di Maria, della Consolazione, della Maestà, della Misericordia, della Pace, dell'Ascensione, della Speranza, delle Stelle, delle Vergini, del Pianto, del Soccorso, del Sole, di Guadalupe, Regina di tutti i Santi.

[20] Molti poi sono quelli che hanno una denominazione legata alla località geografica dell'apparizione o di ubicazione del santuario.

ossa, il beato Rizziero dai febbricitanti, san Girio dagli epilettici, san Leonardo per la tiroide; e ancora: santa Veronica protegge i fotografi, san Pacifico i fanciulli, il beato Ugolino è invocato dalle donne per aver latte ecc.). Veramente sorprendenti sono infine le pratiche popolari che in alcuni casi vengono messe in atto per garantirsi la guarigione: a Santa Vittoria in Matenano, nel 1475, per testamento di Donnetta Vanni, si costituì un legato affinché nelle feste di Santa Vittoria (23 dicembre e 20 giugno) si dispensasse ai devoti un bicchiere di vino benedetto con l'infusione delle polveri rase dall'Arca della santa; un uso cessato nel 1961[21].

Anche la distribuzione per diocesi fornisce indicazioni interessanti: la maggiore concentrazione si verifica nelle diocesi di Camerino-San Severino e in quella di Fermo, che si attestano su una ventina di santuari ciascuna. Registrano dieci-quindici santuari ciascuna le diocesi di Macerata-Tolentino-Recanati-Cingoli-Treia, Fabriano-Matelica, Fano-Fossombrone-Cagli-Pergola, Senigallia, Ascoli Piceno. Hanno un numero inferiore alla decina: Ancona-Osimo, San Benedetto del Tronto-Ripatransone-Montalto, Urbino-Urbania-Sant'Angelo in Vado, Pesaro, Jesi, San Marino-Montefeltro e infine Loreto, il cui territorio diocesano è ridotto al solo centro cittadino sorto attorno al santuario.

Raggruppandoli per province abbiamo i seguenti risultati: Ancona 43, Ascoli Piceno 25, Macerata 55, Pesaro 36; mentre i Comuni con la massima concentrazione sono: Fabriano, Ascoli Piceno, Camerino e Pesaro.

La cadenza delle festività nel territorio regionale copre uniformemente tutto l'arco dell'anno solare, con una maggiore concentrazione in alcune feste liturgiche principali: Pasqua, Ascensione, Pentecoste, Assunta, ma anche i mesi di maggio e agosto. Nella quasi totalità la festa viene celebrata in un sol giorno (eventualmente c'è un triduo di preparazione), ma vi sono anche casi di festeggiamenti che durano una settimana (Ascoli Piceno, Madonna del Clero; Pergola, Madonna del

[21] Cfr G. CROCETTI, *Preghiamo con Santa Vittoria*, Fermo 1990, p. 46.

Sasso; Muccia, Madonna di Col dei Venti; Serra San Quirico, Cuore Immacolato di Maria; Cingoli, Santa Sperandia) o un mese (Sassoferrato, Madonna del Cerro; Fabriano, Sacro Cuore di Gesù; Fabriano, Scala Santa); altri casi prevedono festeggiamenti con cadenza biennale o triennale, in alternanza con santuari vicini (Acquacanina, S. Maria di Rio Sacro; Pievebovigliana, S. Francesco a Pontelatrave; Pioraco, Madonna della Grotta).

Da ultimo un accenno alle vie marchigiane.

Identificare quali fossero i percorsi frequentati dai pellegrini nella regione non è cosa agevole. Certamente va tenuto presente che in epoca medievale le grandi vie di comunicazione e quindi di maggior transito restavano quelle romane, in particolare, per quanto riguarda il nord, la via Flaminia che partendo dall'Arco di Augusto di Rimini toccava Pesaro, Fano, risaliva a Fossombrone, poi si addentrava nella gola del Furlo, raggiungeva Cagli, Cantiano e quindi, attraverso l'Umbria, Roma. Al sud scorreva la Salaria che da Roma conduceva a Porto d'Ascoli scendendo la valle del Tronto. Una terza strada partiva da Fano e, costeggiando l'Adriatico, scendeva fino al Gargano, ma la sua sicurezza non era incoraggiante sia perché spesso allagata e impraticabile, sia per i frequenti assalti dei pirati schiavoni e arabi. Va rilevato tuttavia che queste strade svolgevano prevalentemente la funzione di collegamento con Roma (Flaminia e Salaria) oppure, nel caso dell'Adriatica, erano percorse da coloro che intendevano imbarcarsi per la Terra Santa «meta di pellegrini tutt'altro che sporadici come si potrebbe a prima vista pensare, anche nell'alto medioevo»[22].

Diversa era invece la situazione più strettamente regionale. La grande meta era rappresentata da Loreto, mentre gli altri santuari costituivano tappe intermedie: San Basso a Cupra Marittima era luogo di sosta del pellegrini che salivano dal sud, come la Beata Vergine al Ponte Metauro a Fano lo era per quelli

[22] E. COTURRI, *Le strade dei pellegrini nelle Marche dell'Alto Medioevo*, in *Le strade nelle Marche. Il problema nel tempo*, Atti del convegno, Fano - Fabriano - Pesaro - Ancona 11-14 ottobre 1984, in «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Marche», 89-91, 1984-1986 [1987], pp. 859-867.

che venivano dal nord. Ovviamente questi esempi sono relativi a chi proveniva da territori lontani seguendo il tracciato della via Adriatica; per la nostra regione, di fatto, anziché di grandi 'arterie' dirette a Loreto, sarebbe più opportuno parlare di una infinità di 'capillari' che da ogni vallata, da ogni valico, da ogni paese, confluivano a Loreto; ciascuno seguendo la traiettoria più breve o – se si percorrevano vie diverse – quella che consentiva soste programmate in altri luoghi di devozione o di commercio. Significativa a tale proposito è l'indicazione stradale cinquecentesca che si trova ancora a Visso, scolpita sulla facciata di una casa all'inizio di una stradina che seguendo il vecchio itinerario sale verso la montagna; essa ha la scritta «A la Madonna de Macereto et Loreto»[23].

Sono sorti così innumerevoli itinerari sostitutivi rispetto alle grandi vie romane i quali, pur essendo meno agevoli, si rivelano più sicuri e meglio «serviti»; ne sono documentazione le tante abbazie e i numerosi santuari che quasi uniformemente coprono il territorio delle Marche offrendo ai pellegrini un approdo sicuro e quell'assistenza medica prestata dagli ospedali che quasi immancabilmente ad essi si affiancavano.

Va tuttavia tenuto presente che il progressivo affermarsi del santuario lauretano e soprattutto la realizzazione, all'inizio del Cinquecento, di quel magnifico complesso architettonico che ancora oggi ammiriamo, con le opere di assistenza per i pellegrini che lo hanno reso un punto di riferimento internazionale, ha fatto sì che si formasse progressivamente un nuovo asse viario che partendo da Roma e percorrendo l'antica via Flaminia fino all'altezza di Foligno, piegava poi per la valle del Chienti attraversando Serravalle, Muccia, Pontelatrave, fino a Tolentino e Macerata per dirigersi a Recanati e Loreto fino ad Ancona.

Questa via, chiamata Lauretana ma anche Strada Postale, Via di Romagna, Via Romana ecc., diventa, sotto lo Stato pontificio, il principale asse di collegamento tra Roma e Ancona, fino a Bologna, e assorbe tutto il commercio del grano che dalle

[23] Cfr P. ZAMPETTI, *Il Santuario di Santa Maria a Macereto*, in P. DAL POGGETTO (ed), *Le Arti nelle Marche al Tempo di Sisto V*, Milano 1992, p. 167.

Marche affluisce a Roma dopo essere stato raccolto a Tolentino, San Severino e Fabriano[24]. L'accrescersi del traffico porta come conseguenze da un lato una più attenta manutenzione del fondo stradale (nei secoli XVI e XVII era una delle poche strade veramente carrozzabili di tutto lo Stato) e dall'altro una condizione di maggiore sicurezza e vigilanza per il flusso di pellegrini che sempre più numerosi si recano a Loreto includendo nel loro viaggio anche le tappe di Assisi e Tolentino.

Numerosi sono anche gli stranieri che, una volta visitata la città santa, si recano a Loreto, come è documentato anche dai *Libri degli ingressi* nell'ospedale della Santa Casa, da cui risulta che agli inizi del Seicento almeno un quinto dei pellegrini ricoverati è di origine straniera, soprattutto francesi e tedeschi[25].

Ma poiché in viaggi così faticosi la brevità era certamente la caratteristica più ricercata, ogni gruppo di pellegrini nel tentativo di abbreviare il proprio tragitto batteva sentieri propri, per cui si può dire che da ogni città marchigiana partiva una via diretta a Loreto tanto da creare una vera e propria ragnatela di percorsi che si intesse su tutto il territorio regionale, con il fulcro a Loreto, e ciò meriterebbe uno studio ancora più approfondito per riscoprire e fissare tutti quegli intrecci che si creavano, di carattere non solo religioso ma anche culturale, sociale, economico e politico, che non vanno dispersi perché costituiscono il patrimonio più genuino della regione marchigiana.

[24] Dettagliata e ricca documentazione sulla Via Lauretana si trova nel volume G. Avarucci (ed), *La Via Lauretana*, Tolentino 1998.

[25] *Ibidem*, p. 11.

Tipologie regionali dei santuari cristiani nell'Italia meridionale

di *Giorgio Otranto*

Nell'accettare l'invito ad introdurre il discorso sulle tipologie regionali dei santuari nell'Italia meridionale non credo di aver adeguatamente valutato un duplice rischio.

Il primo è connesso con la mancanza di storiografia critica e scientificamente impostata, cui fa riscontro una produzione quasi sterminata, spesso destituita di fondamento storico, fatta di ricerche, cronache locali, storie di paesi e di santi, documenti d'archivio talvolta inediti, rogiti notarili, bollettini diocesani e parrocchiali, atti ufficiali della gerarchia ecclesiastica. Si tratta di materiale sicuramente interessante per la storia delle chiese locali, della religiosità popolare, del costume e della mentalità, nei quali la nozione di santuario, però, si dilata notevolmente fino ad assumere connotati ambigui e sfuggenti.

A me pare, infatti, che allo stato attuale, la denominazione «santuario», non più ancorata a criteri imposti dalla Controriforma, tenda a includere una pluralità di situazioni e di casi e venga estesa anche a chiese e a luoghi di culto che non possono essere definiti santuari in senso strettamente giuridico sulla base dei canoni 1230-1234 del Codice di diritto canonico. Tutto questo non aiuta certamente chi si propone di ricostruire un quadro organico delle tipologie santuariali nel Mezzogiorno d'Italia.

Viene qui pubblicato l'intervento di Giorgio Otranto così come letto al II Seminario Internazionale «Santuari cristiani in Italia», Monte Sant'Angelo, 12-13 giugno 1998. Ad esso è intimamente collegato il contributo di I. Aulisa et al. in questo stesso volume.

Non risolve peraltro il problema l'opera pure recentissima di Giustino Farnedi, *Guida ai santuari d'Italia* (Casale Monferrato 1996), che presenta solo una selezione dei maggiori santuari della penisola (nazionali, regionali, diocesani), in definitiva meno del 50%.

Il secondo rischio deriva dal fatto di dover affrontare per linee generali temi e questioni che, subito dopo, saranno trattati in modo particolareggiato, regione per regione, con un percorso che va dal generale al particolare, e non, come mi pare più opportuno nell'ambito di ogni tipo di ricerca scientifica, dal particolare al generale. E questo, considerata la vastità della materia e la specificità di alcune realtà locali, talvolta difficilmente attingibili da chi non è in diretto contatto con esse, comporta rettifiche e smentite, alle quali sono già consapevolmente preparato.

Con tale premessa, mi pare opportuno ancorare il concetto di santuario, al di là della rilevanza che esso ha dal punto di vista del diritto canonico, a una quadruplice tipologia:

1. santuario martiriale;
2. santuario epifanico;
3. santuario sorto sul luogo in cui è vissuto il santo o in cui si è verificato un particolare evento storico;
4. santuario legato alla presenza di reliquie del santo e/o al ritrovamento, quasi sempre miracoloso, di reperti, oggetti o manufatti, che conferiscono sacralità al luogo in cui vengono ritrovati o collocati.

Questi quattro tipi di santuari possono dar conto delle diverse motivazioni sottese alla nascita del santuario, ma non esauriscono la molteplicità di situazioni, di eventi e di manifestazioni del sacro a cui possono dar vita i due elementi fortemente collegati al concetto di santuario cristiano: la devozione e il pellegrinaggio. C'è anche da considerare che il concetto stesso di santuario è cambiato durante i secoli in relazione a determinate situazioni storiche, prima di diventare, come ha sottolineato André Vauchez, un concetto generale abbastanza preciso nel contesto della

Controriforma cattolica. Nella XXV Sessione del Concilio di Trento, infatti fu promulgato un decreto sull'invocazione dei santi, sulla venerazione delle reliquie e sulla legittimità dell'uso delle immagini.

1. *Santuari martiriali*

Il primo dato che emerge per l'Italia meridionale è lo scarso numero di santuari martiriali, un tipo di santuario ovviamente legato alle origini del cristianesimo, di cui Roma e il Lazio offrono il maggior numero di esempi.

I casi sicuri che si possono segnalare e che godono di una tradizione ininterrotta sino ai giorni nostri sono quelli di San Vittorino *ad Amiternum* (Abruzzo), San Felice a Nola, Santa Lucia a Siracusa, ai quali aggiungerei il santuario di Santa Maria dei Martiri a Otranto, a ricordo del sacrificio di circa 800 martiri ad opera dei Turchi, che nel 1480 occuparono la città.

In margine a questa prima tipologia di santuari vanno segnalati altri culti martiriali attestati nel *Martirologio Geronimiano*, a Capua, Pozzuoli, Napoli, Nocera, *Aecae*, *Herdonia*, Brindisi, Potenza, Taormina, Catania, Cagliari, *Fordongianus*, Porto Torres, Olbia (antica *Fausiana*). Tali culti non hanno dato, a quel che risulta, esiti santuariali anche se, in alcuni casi, come per esempio per Sant'Agata a Catania e San Gennaro a Napoli, ricorrono alcuni elementi che caratterizzano il santuario vero e proprio o esprimono forme santuariali diverse. Mi riferisco, in prima istanza, al sepolcro del santo che è divenuto oggetto di intensa devozione, mèta di pellegrinaggio e luogo privilegiato del contatto tra l'uomo e Dio: il tutto confermato da ritrovamenti archeologici ed epigrafici.

A un culto locale che si espresse nella forma dei pellegrinaggi diede vita anche la tradizione di San Fantino (294-336) a *Taurianum* in Calabria, dove, tra V e VI secolo, furono traslate le reliquie del santo in un complesso monumentale a lui intitolato, al di sopra del quale fu costruita una chiesa dedicata a San Fantino e a Santa Maria *ab alto mari* (XIX secolo).

Non prendo in considerazione, invece, tanti altri culti martiriali, segnalati da martirologi storici o da altre fonti agiografiche (*vitae*, *passiones*, *apparitiones*, *inventiones*, *translationes*), che pure hanno dato vita, talvolta sin dalla tarda antichità, a notevoli tradizioni cultuali e a itinerari devozionali sul sepolcro del santo.

È quanto è accaduto, per esempio, al complesso monumentale di Sant'Antioco a Sulci (in Sardegna), un santuario, studiato da L. Pani Ermini, sorto sul *martyrium* del santo, che dal tardo V secolo acquisì la funzione di cattedrale. Oppure alla chiesa-santuario di San Potito patrono di Ascoli Satriano, originario di Serdica, il quale, secondo una *vita* tarda, avrebbe subito il martirio in Daunia, facendovi nascere un culto ancora oggi molto sentito; oppure al santuario di San Calogero al Monte a Sciacca, il quale sarebbe nato a Costantinopoli e all'epoca delle persecuzioni si sarebbe stabilito in Sicilia, dove il culto fu ripreso dopo più di un millennio.

2. *Santuari epifanici*

Per la seconda tipologia di santuari, quelli epifanici, il riferimento è d'obbligo all'insediamento micaelico del Gargano.

Questo rappresenta sicuramente uno dei primi santuari occidentali non martiriali, oggetto di un'intensa e continua devozione popolare, con un flusso di pellegrini che risale addirittura al VI secolo, la cui fondazione è scandita da tre apparizioni dell'Angelo.

Gli elementi caratteristici di questo modello santuariale, oltre, naturalmente, all'apparizione dell'Angelo, sono: l'acqua con cui il santo guarisce; la grotta, che da una parte riconduce nelle viscere della terra e dall'altra è assimilabile al cielo, per cui è dimora dell'Angelo; il paesaggio naturale e selvaggio che predispone al contatto con il divino; le apparizioni che conferiscono sacralità allo spazio, rendendolo luogo privilegiato dell'incontro tra Dio e l'uomo e perciò mèta di pellegrinaggi; la montagna, che partecipa di uno specifico simbolismo mitico-rituale, il simbolismo ascensionale, caratteristico di diverse

religioni, che ne fa un punto d'incontro, quasi una frontiera tra cielo e terra, tra il visibile e l'invisibile, come rileva Eliade. Va da sé che un santuario di questo tipo, che definiamo epifanico in relazione alla motivazione originaria e alla nascita del culto, per la complessità di funzioni cui assolve e per la strutturazione spirituale del santo è anche, di volta in volta, terapeutico, devozionale, penitenziale.

Tale modello santuariale, in epoca medievale, ha avuto una fortuna enorme, sia creando una rete di grotte-santuario in Puglia e nell'Italia meridionale (dimensione orizzontale), sia diffondendosi in altre regioni europee (dimensione verticale o lineare del culto). Un censimento, pur incompleto, ha permesso di rilevare la presenza di oltre 200 luoghi di culto consacrati a San Michele nell'antica *Langobardia minor*; nella maggior parte dei casi si tratta non solo di chiese, cappelle, monasteri, oratori, situati su alture o in grotte, ma anche di insediamenti che la popolazione del luogo ritiene veri e propri santuari.

Uno di questi è ricordato nella *Chronica sancti Benedicti Casinensis*, la quale tramanda che in Campania, tra Capua, Teano ed Alife, sul monte Maggiore (o monte San Michele), apparve l'Angelo proprio come sul Gargano: nel luogo dell'apparizione sgorgò una sorgente d'acqua e subito vi fu scavata una cripta-basilica nella quale furono costruiti diversi altari e si verificarono molti prodigi e guarigioni.

Tra i tanti casi di grotte pugliesi dedicate al santo e fatte oggetto di un'intensa devozione popolare, che si esprime nelle forme del pellegrinaggio sia pure di dimensione locale, ne segnalo qui solo due: quelle di Orsara (XI secolo) e quella di Cagnano Varano, ambedue in provincia di Foggia. Sensi ha dimostrato che esempi di questo tipo sono presenti anche nei territori già appartenuti al ducato longobardo di Spoleto, in Umbria e nelle Marche, sul calare del medioevo.

È evidente che la sacralità di questi luoghi non discende più – come per il santuario garganico – da un'apparizione, ma è mediata da elementi esterni quali i *pignora*, l'acqua, il bosco, la montagna, l'insediamento in grotta o ad imitazione della grotta, tutti motivi riconducibili all'esperienza garganica.

3. *Santuari del terzo tipo*

Con il terzo tipo di santuario, quello direttamente e immediatamente legato al luogo in cui è vissuto il santo, ci muoviamo sul terreno più propriamente storico e siamo in presenza di una più accentuata continuità di culto e di intitolazione.

Gli esempi non sono molti e si limitano per la Puglia al santuario del Beato Giacomo a Bitetto (Zara 1400 - Bitetto 1485); San Giuseppe da Copertino a Copertino (Copertino 1603 - Osimo 1663; canonizzato nel 1767); San Francesco De Geronimo a Grottaglie (Grottaglie 1642 - Napoli 1716; canonizzato nel 1839; traslato a Grottaglie nel 1945); San Francesco Antonio Fasani a Lucera (Lucera 1681 - Lucera 1742; canonizzato nel 1986), oltre naturalmente al santuario di Padre Pio da Pietrelcina a San Giovanni Rotondo, attualmente dedicato a Santa Maria delle Grazie.

Per le altre regioni segnalo per l'Abruzzo i santuari di San Bernardino da Siena all'Aquila (Massa Marittima 1380 - L'Aquila 1444), San Gabriele dell'Addolorata a Isola del Gran Sasso (Teramo) (Assisi 1838 - Isola del Gran Sasso 1862; canonizzato nel 1920); per la Campania, San Gerardo Maiella a Materdomini (Muro Lucano 1726 - Materdomini 1755; canonizzato nel 1904); Sant'Alfonso Maria de' Liguori a Pagani (Salerno) (Napoli 1696 - Pagani 1787; canonizzato nel 1839); San Gaetano da Thiene a Napoli, dove trascorse gli ultimi anni della sua vita (Vicenza 1480 - Napoli 1547; canonizzato nel 1671); San Francesco da Paola a Paola in Calabria (Paola 1416 - Plessislès-Tours 1507; canonizzato nel 1519).

E qui si impone una doverosa precisazione: i santuari appena ricordati sono quelli direttamente e immediatamente legati alla vita del santo, ma accanto a questi vanno ricordati altri santuari sorti nel luogo dove è vissuto il santo dopo un più o meno lungo lasso di tempo e sulla base di un'apparizione o dell'*inventio* di qualche oggetto di culto, per esempio una statua, un'icona, una reliquia del santo stesso. Tra questi, che possiamo definire santuari di ritorno, è noto il caso di Santa Rosalia a Palermo, le cui ossa sarebbero state ritrovate sul monte Pellegrino in

seguito a un'apparizione della santa a un cacciatore a quasi 500 anni dalla sua morte (1166-1624).

4. *Santuari del quarto tipo*

I santuari del quarto tipo, quelli legati alla presenza di reliquie e/o all'*inventio* di oggetti, reperti o manufatti, sono nell'Italia meridionale certamente i più numerosi e complessi.

A parte alcune *translationes* come, per esempio, quella di San Nicola da Myra a Bari, storicamente certe e che hanno dato vita a consolidate forme santuariali, non poche tradizioni appaiono prive di sicuri supporti storici, fondate, come sono, su motivi miracolistici e leggendari. Questi, col trascorrere dei secoli, si sono arricchiti e tanto diversificati da rendere talvolta difficile isolare il nucleo originale e originario di ciascuna tradizione.

E va sottolineato che alcuni di questi motivi sono penetrati profondamente nella coscienza della gente, che li avverte come parte integrante della propria storia e, quindi, come caratterizzanti la propria identità religiosa e culturale. È, per esempio, il caso del santuario di Santa Aurelia Marcia a Luzzi, in provincia di Cosenza, la cui tradizione si fonda su un falso storico, dimostrato come tale da Colafemmina, ma che ha dato vita a una intensa devozione popolare, a pellegrinaggi locali e a due *dies festi* della presunta martire Aurelia Marcia (11 luglio e seconda domenica di settembre).

In questo, come in tanti altri casi, il fedele ha cercato segni tangibili cui ancorare la propria fede, che ne è anche alimentata e giustificata. Questi segni sono un'esigenza e una costante nella tradizione e nella pratica devozionale della Chiesa. Come ha rilevato H. Delehaye: «Il corpo di un santo, o la sua statua, che parlano agli occhi di un popolo, lo impressionano assai più dei misteri, che parlano soltanto alla sua fede»[1].

Alla base della nascita di molti santuari dell'Italia meridionale si può collocare il ritrovamento di una statua, di un quadro,

[1] H. Delehaye, *Le leggende agiografiche*, Firenze 1990^2, p. 243.

di un affresco, di un'icona o altro manufatto che rappresenta un momento della storia della salvezza, come per esempio un crocefisso. L'*inventio* di statue e icone avviene abitualmente in mare, in un bosco, in una grotta, in un pozzo. Essa è talvolta preceduta da un'apparizione o da una misteriosa rivelazione dell'evento che sta per compiersi a pastori, cacciatori, contadini, pescatori. Siamo in aree marine o in aree a prevalente economia agricolo-pastorale.

Talvolta il culto si insedia nel luogo del ritrovamento, dove si provvede a edificare una chiesa e ad apporre, in alcuni casi, un'epigrafe commemorativa dell'evento; talaltra, il manufatto, cui vengono attribuite speciali virtù taumaturgiche, viene trasferito in un luogo di culto già esistente (chiesa, cappella, oratorio), che si carica di una sacralità nuova e diventa mèta di pellegrinaggi.

In questi santuari, a differenza di quelli finora considerati – martiriali, epifanici e legati alla vita del santo – la scelta dello spazio sacro è fatta dall'uomo, che, come è stato osservato[2], adora non l'oggetto in sé, ma la potenza che vi si rivela, la quale conferisce sacralità allo spazio prescelto ed esercita una forte attrattiva sul fedele a tal punto che, per esempio, nel caso della fondazione del santuario di Santa Maria del Terzito a Leni (Messina) si narra che un boscaiolo abbia trovato, nel 1662, un quadro e che lo abbia fatto a pezzetti e distribuito, come fosse una reliquia, ai devoti.

Come ha rilevato S. Boesch Gajano[3], nella collocazione, gestione e fruizione delle reliquie e degli oggetti assimilabili a queste, si realizza una sorta di irradiamento di intensità variabile della *virtus* e si evidenzia, aggiungerei, ancora più chiaramente la concezione dello spazio sacro come costruzione sociale.

L'*inventio*, di cui ho finora parlato, si riferisce quasi esclusivamente a manufatti che riproducono l'immagine di Maria,

[2] L. Scaraffia, *Questioni aperte*, in S. Boesch Gajano - L. Scaraffia (edd), *Luoghi sacri e spazi della santità* (Sacro/santo, 1), Torino 1990, p. 2

[3] S. Boesch Gajano, *Riti, confini e scatole cinesi*, in S. Boesch Gajano - L. Scaraffia (edd), *Luoghi sacri*, cit., p. 635.

venerata nell'Italia meridionale sotto una ricchissima gamma di titoli. Tale venerazione fa registrare, soprattutto in Puglia, un forte incremento durante l'epoca postridentina. Non va dimenticato che il concilio di Trento, di contro alle tesi luterane, richiamandosi esplicitamente al II Concilio di Nicea, riconosceva come lecita l'usanza di tenere nelle chiese le immagini del Cristo, della Vergine e dei santi, cui si doveva tributare onore e venerazione. Tale decreto non solo rilegittimò una prassi in voga nella Chiesa, ma diede un forte impulso alla devozione popolare, che si esprimeva nel pellegrinaggio a luoghi di culto che custodivano, sotto qualsiasi forma, 'memoria' della Vergine e dei santi; e finì, in sostanza, col rilanciare il ruolo e la funzione del santuario.

Sulla spinta delle decisioni adottate dal Concilio tridentino, si nota un rinnovato fervore nel culto delle reliquie, che nell'Italia meridionale si esprime sia nella costruzione *ex novo* o nella ristrutturazione di antichi santuari, sia nel recupero di tradizioni orali e nella sistemazione di forme santuariali embrionali e non chiaramente definite.

Da questa mia indagine, ancorché parziale, è emerso in modo evidente il ruolo di assoluto primo piano svolto da Maria in questo rilancio della devozione popolare e del culto organizzato delle reliquie.

A partire dalla seconda metà del XVI secolo, nelle regioni meridionali, e soprattutto in Puglia, si registra la nascita di non pochi santuari mariani, con i quali si riprese la prassi, vigente tra tarda antichità e alto medioevo, di intitolare a Maria cattedrali e luoghi di culto. Particolarmente interessante è la denominazione dei santuari mariani in Sardegna, dove su 14 casi censiti da G. Farnedi, ben 11 recano, tra l'altro, l'espressione «Nostra Signora», a sottolineare la particolarissima devozione dei sardi per la Vergine.

Un motivo abbastanza ricorrente, in Puglia e in Calabria, nei racconti di fondazione santuariale, è costituito da una sorta di schema, con alcune varianti locali, che fa riferimento a monaci orientali, per lo più bizantini, i quali nell'intento di sottrarsi alla persecuzione iconoclastica di Leone Isaurico, fuggono in

Italia portando con sé icone di Maria, poi sistematicamente invente anche a distanza di molti secoli, e poste all'origine di una tradizione santuariale. Per la Puglia è il caso dei santuari di Santa Maria dei Miracoli (Andria), Santa Maria di Anzano (Foggia), Santa Maria dello Sterpeto (Barletta), Santa Maria di Ripalta (Cerignola), Santa Maria della Grottella (Copertino), Santa Maria della Libera (Rodi Garganico).

Per la Calabria vanno ricordati i santuari della Madonna greca (Isola Capo Rizzuto), di Santa Maria della Catena (Cassano Jonio), Santa Maria di Modena (Metone o Motone, città del Peloponneso) (Reggio Calabria), Santa Maria Achiropita (Rossano), Santa Maria delle Grazie (San Giovanni di Gerace); e, accanto a questi, Santa Maria del Patìr (Rossano) e altri motivi quali l'immagine di Maria Odegitria venerata nel santuario di Santa Maria della Catena (Cassano Jonio), che riconduce ancora al mondo bizantino.

Né sorprendono questi collegamenti con il mondo bizantino in quanto Puglia e Calabria, pur essendo regioni di salda tradizione occidentale, sono state da sempre, per vocazione e per posizione geografica, attente e protese verso il mondo greco, prima, e bizantino, dopo. Sono le due regioni nelle quali le tracce della civiltà bizantina si sono conservate più a lungo, nelle quali è sopravvissuto fino ai nostri giorni un sostrato linguistico greco (Grecìa salentina) e grecanico (provincia di Reggio Calabria) e nelle quali – soprattutto in Calabria – a partire dal VII-VIII secolo, si è registrata una sicura ellenizzazione della Chiesa. Tale ellenizzazione ha lasciato tracce, sia pure ineguali, in usi, costumi, tradizioni, modelli e concezioni di vita.

Questo forte radicamento dei santuari nella storia e nella realtà socio-ambientale del territorio di pertinenza emerge anche per altre regioni, dove essi si connotano per alcune caratteristiche specifiche del territorio di pertinenza o per alcuni nessi con la sua storia anche civile e politica. Ho individuato alcuni di questi elementi nei riferimenti ai vespri siciliani presenti in alcuni – talvolta confusi – racconti di fondazione santuariale in Sicilia, nel richiamo ai Saraceni invasori per alcuni santuari sardi, nella

presenza di Longobardi e Normanni nelle tradizioni santuariali, rispettivamente di Monte Sant'Angelo e San Nicola a Bari.

La mia impressione – ma solo di impressione si tratta – è che, mano a mano che ci si avvicina all'epoca contemporanea, questi legami tra storia civile e politica da una parte, e santuari dall'altra, vengano lentamente affievolendosi, anche se il sacro espresso dai santuari e nei santuari continua a coinvolgere potentemente l'uomo nel suo rapporto con il divino.

I santuari d'Abruzzo e Molise

Prime considerazioni su una ricerca in corso

di *Luigi Pellegrini*

1. *Indicazioni preliminari*

Siamo sempre debitori a qualcuno, perché non potremmo raccogliere i frutti delle nostre stesse fatiche, se altri prima di noi non avessero seminato nel campo della ricerca. Il debito è tanto più grande in questo caso, in quanto non faccio che riorganizzare e riflettere sul materiale pazientemente raccolto con tenace fatica da chi ha condotto la ricerca sistematica dei dati sulla realtà santuariale in Abruzzo e Molise. Mi è ovviamente più familiare, perché più a portata di mano, il materiale raccolto dai tre giovani laureati, che hanno con me direttamente collaborato: Tonia Di Crescenzo, Anna Guadagno e Vaclav Filip. Ciò spiega anche uno dei limiti di questa mia sintesi, che fa riferimento quasi esclusivo ai dati relativi alla fascia adriatica abruzzese-molisana. Il mio compito in questa sede è solo quello di offrire un quadro minimalmente organico, di accennare a temi e problemi, per suggerire indicazioni in ordine a ulteriori ricerche su una tematica, che si rivela sempre più interessante.

Mi sembrano preliminarmente doverose alcune precisazioni sulle modalità di organizzazione della ricerca. Il compito della raccolta dei dati sui santuari dell'area abruzzese-molisana è stato ripartito fra due gruppi di lavoro, sotto la guida di due diversi responsabili: Roberto Rusconi e chi scrive. Come era ovvio, la ripartizione degli ambiti territoriali ha tenuto conto delle specifiche competenze dei coordinatori e dei rispettivi collaboratori, competenze indotte anche dai diversi 'bacini di utenza', che fanno capo alle Università dell'Aquila e di Chieti. Il gruppo organizzato da Roberto Rusconi ha condotto le ricerche sui santuari delle diocesi di L'Aquila, Sulmona e Teramo. L'altro

gruppo si è interessato ai territori del versante adriatico dal Vomano al Fortore, corrispondente alle attuali diocesi abruzzesi di Pescara, Chieti e Lanciano e alle quattro diocesi molisane: Termoli-Larino, Campobasso-Boiano, Isernia-Venafro, Trivento; per ragioni di specifica competenza vi è stato incluso anche il territorio diocesano della Marsica. Incontri e scambi fra i due gruppi e i rispettivi coordinatori hanno consentito una costante e reciproca informazione sull'andamento del lavoro e un proficuo confronto di metodologie e sistemi di ricerca. Preziosi elementi sulla storia di santuari e culti più antichi sono emersi dalle ricerche archeologiche del gruppo coordinato da Anna Maria Giuntella.

La ricerca nel territorio abruzzese, pur scontrandosi con le note difficoltà, connesse allo stato di conservazione della documentazione ecclesiastica, alla tutela e fruibilità degli archivi, gode di situazioni che possono considerarsi relativamente fortunate. Il carattere sostanzialmente conservativo delle strutture territoriali diocesane dal medioevo all'epoca contemporanea[1], ha giovato alla costituzione di archivi diocesani, in cui è progressivamente confluita documentazione in serie continua e di lungo periodo. Basti pensare agli archivi vescovili di Teramo, Sulmona e Chieti e al ricostituito archivio storico della diocesi di Penne, che conservano tuttora una documentazione abbastanza consistente in serie sufficientemente continua a partire dal pieno medioevo (secoli XII-XIII) all'età contemporanea[2].

Per quanto riguarda il nostro argomento sono degni di particolare menzione gli inventari dei diritti episcopali sulle singole chiese del territorio diocesano, fatti redigere dai vescovi abruzzesi a partire dagli ultimi decenni del secolo XIII. In base a tali

[1] In epoca moderna (1515) è stata ritagliata dal territorio diocesano di Chieti la diocesi di Lanciano; nel secondo dopoguerra (1949) la sede episcopale di Penne si è trasferita nel centro pescarese.

[2] Per la consistenza e per la storia degli archivi di Penne e di Chieti cfr. L. PELLEGRINI, *Abruzzo medievale. Un itinerario storico attraverso la documentazione* (Studi e ricerche sul mezzogiorno medievale, 6), Altavilla Silentina 1988, pp. 57-84.

inventari è possibile tracciare un quadro preciso delle strutture ecclesiastiche e dei luoghi di culto, almeno per quanto concerne le diocesi di Teramo, Penne, Chieti e della Marsica, i cui vescovi – con lo scopo evidente di dotarsi di un preciso strumento per il controllo e la rivendicazione delle proprie competenze – tra lo scorcio del secolo XIII e la metà del successivo hanno provveduto a far registrare, chiesa per chiesa, le proprie spettanze, dando contestualmente notizie, scarne ma preziose, sulla situazione di fatto delle singole unità ecclesiastiche[3]. Inutile cercare accenni all'eventuale connotazione 'santuariale' dell'uno o dell'altro luogo di culto in tale tipo di documentazione, redatta con scopi di carattere prevalentemente fiscale; ma la precisa inventariazione consente di individuare la situazione concreta dei singoli luoghi di culto in questi ultimi secoli del medioevo e di definirne l'effettivo rapporto con l'autorità episcopale. Di più certamente si può ricavare dalle visite pastorali, ma i primi sondaggi in proposito sono stati avari di risultati.

Ci si è dunque dovuti affidare in prevalenza al materiale conservato presso gli archivi dei singoli santuari, quando essi esistono, e a quelli degli ordini religiosi, che hanno svolto e svolgono tuttora un ruolo notevole nella cura di tali luoghi di culto[4]. Hanno costituito la base di partenza per la ricerca le notizie desunte da monografie reperite presso le biblioteche e gli archivi delle diocesi[5]. Di qualche utilità per una prima informazione è stato anche il materiale divulgativo, messo a disposizione di visitatori e pellegrini presso i singoli santuari, soprattutto per quanto concerne le leggende di fondazione. La pur necessaria verifica di tali informazioni risulta però molto difficile e in

[3] I tre inventari sono tuttora inediti; per quello di Chieti abbiamo la descrizione della copia cartacea del secolo XIX in A. Balducci, *Regesto delle pergamene della Curia arcivescovile di Chieti*, I: *1006-1400*, Casalbordino 1926, pp. 101-117; l'inventario marsicano è attualmente allo studio.

[4] Un esempio è quello del Volto Santo di Manoppello, la cui documentazione è conservata all'Aquila, presso l'Archivio Provinciale dei Cappuccini.

[5] Per la diocesi dei Marsi è risultato utile il *Fondo C*, dell'Archivio Vescovile di Avezzano; per Chieti sono stati consultati i fondi delle *Visite pastorali*; delle *Parrocchie*; dei *Diversorum et negotiorum*; dei *Bollarii*, custoditi presso l'Archivio Arcivescovile di Chieti (d'ora in poi AAC).

qualche caso impossibile, data la scarsità, o addirittura l'assenza assoluta di fonti documentarie relative alle prime fasi evolutive dei culti santuariali, che la tradizione fa risalire all'età medievale. Qualcosa di più sul versante documentario si ha per l'età moderna, soprattutto per quanto attiene ai rapporti delle entità santuariali con i responsabili diocesani, con gli ordini religiosi, ai quali è affidata la cura del luogo di culto, e con le autorità civili.

Ricordo qui, a puro titolo d'esempio, qualche caso, che mi sembra particolarmente significativo per il periodo medievale. Si pensi, per esempio, a San Nicola Greco – sul quale si hanno notizie per più di un aspetto confuse e contraddittorie – e alla documentazione medievale relativa al suo culto in Guardiagrele, ma avremo modo di accennarvi in seguito. All'epoca medievale risalgono anche le prime indicazioni documentate sul santuario di San Tommaso di Ortona. Menzionato già in documenti notarili baresi del secolo XIII[6], è testimoniato da Brigida di Svezia, che nelle sue *Revelationes* indica appunto la presenza di celebri reliquie dell'apostolo nella chiesa di San Tommaso di Ortona, uno dei luoghi di culto[7], presso i quali la nobile svedese – la quale stava attivamente lavorando per ottenere l'approvazione papale dell'ordine religioso da lei fondato, quello del Santissimo Salvatore – si era soffermata nel suo pellegrinaggio del 1364-1370, che la portò da Assisi ad Ortona, appunto, presso il sacrario di San Tommaso, al santuario Garganico, a San Nicola di Bari, a San Bartolomeo di Benevento, a San Matteo di Salerno, a Sant'Andrea in Amalfi. Il santuario ortonese aveva dunque assunto in questo periodo un notevole rilievo, che lo collocava fra i più rinomati dell'Italia centro-meridionale.

[6] Cfr. A. Lettieri, *Un documento d'archivio su S. Tommaso nella Cattedrale di Ortona*, in «Rivista abruzzese», XXVII, 1974, pp. 173-176; A. Politi, *Documento d'archivio su S. Tommaso nella cattedrale di Ortona*, in «Rivista abruzzese», XXXV, 1982, 4, pp. 226-231; per la bibliografia in proposito cfr. F. Amoroso, *Pubblicazioni su S. Tommaso Apostolo in Ortona stampate nel corso del VI centenario, 5-9 settembre 1858*, in «Bullettino della Deputazione abruzzese di storia patria», LIV-LVI, 1964-1966, pp. 151-155.

[7] Delle *Revelationes sanctae Brigittae* mi è stato possibile consultare solo l'edizione romana del 1628, II, l. VII, cap. 4, pp. 191-192.

2. *Alcuni dati*

Le mie considerazioni prenderanno avvio dalla concretezza numerica dei dati finora raccolti, relativamente all'area di nostro interesse, sui luoghi di culto che hanno tuttora, o hanno avuto, tradizione di pellegrinaggio, fenomeno al quale ci siamo rigorosamente attenuti, come qualificante per definire santuario un luogo di culto. Sono risultati allo stato attuale della ricerca circa 200 santuari, equamente distribuiti sull'intero territorio assegnato ai due gruppi di ricerca, talché i dati complessivi, benché provvisori, segnalano un centinaio di luoghi di culto santuariale nelle tre diocesi di competenza del gruppo facente capo a Roberto Rusconi e un altro centinaio, distribuito lungo il versante adriatico tra il Vomano e il Fortore. Una metà dei santuari ubicati in quest'ultima fascia territoriale è situata nell'ambito dell'antica diocesi di Chieti, che fino al 1515 comprendeva anche l'attuale diocesi di Lanciano (nella quale sono stati individuati otto santuari). Tale netta prevalenza numerica non va considerata come dato assoluto, benché l'ampiezza dell'antico territorio diocesano teatino e il confluire in esso dei percorsi del pellegrinaggio verso il santuario garganico, autorizzi a supporre una più consistente presenza del fenomeno santuariale. Ma il fatto che tale ambito territoriale sia stato il punto di partenza, sul quale più accuratamente è stata condotta l'indagine, induce a pensare che le proporzioni numeriche fra i vari territori siano destinate a rilevanti riaggiustamenti. Di fatto sono stati individuati finora solo una decina di santuari nella Marsica e ancor meno nella diocesi di Pescara-Penne, mentre nel Molise, dove l'esplorazione è alle prime battute, è stata finora rilevata una trentina di santuari.

Un dato di immediata evidenza, ma non per questo meno significativo, è l'alto numero di santuari mariani, che raggiunge il 60% del totale. Un fenomeno questo che certo non costituisce una caratteristica distintiva dell'Abruzzo e del Molise, ma sottolinea il progressivo prevalere su tutti i culti, nel passaggio dall'epoca medievale all'età moderna, dell'attenzione devozionale alla Vergine. Basta procedere a un elementare confronto tra l'area abruzzese e quella molisana: mentre in Molise, allo stato attuale

della ricerca, i santuari mariani raggiungono il 70%, in Abruzzo la persistenza dei culti della tarda antichità e dell'alto medioevo[8], accanto all'emergere dei santuari costituiti attorno a corpi santi del maturo medioevo e della prima età moderna[9], rappresenta un elemento di parziale equilibrio tra i santuari mariani e quelli dedicati ad altri culti. Un fenomeno che merita particolare attenzione in Abruzzo è quello dei flussi devozionali verso i luoghi sacri sorti alla memoria di santi eremiti: a Roio, Placido e Bonanno; a Cucullo, Pretoro; presso Villalago, Domenico abate; a Palena, Falco; presso Sulmona, Onofrio; a Guardiagrele, Nicola Greco, per non parlare di Pietro-Celestino.

Culti, devozioni e pellegrinaggi hanno caratteristiche diverse da epoca ad epoca, pur con elementi di continuità. Per quel tanto che ci è dato di sapere l'epoca tardo antica e l'alto medioevo sembrano caratterizzati, anche in Abruzzo, dai santuari martiriali, mentre emergono le prime espressioni di culto sui luoghi della memoria degli asceti dell'eremitismo, culti che avranno la loro affermazione più corposa nel secolo XIII: si pensi ai santuari dedicati a santi eremiti, come Franco, Terenziano, Leopardo, Falco, Giuliano, Placido, Bonanno, Egidio. Il fenomeno di quell'eremitismo, che potremmo chiamare 'minore', ebbe in Abruzzo notevole diffusione e meriterebbe una più vigile attenzione da parte degli studiosi di storia religiosa della regione, per ricostruirne vicende e aspetti con rigore di metodo. Qualcosa è stato fatto a proposito di individui che hanno dato avvio ad espressioni specifiche di vita monastica in Abruzzo, come Equizio e Mauro e, più tardi, Onofrio, Placido e Domenico

[8] Si pensi ai santuari dedicati ai culti per i santi Giovanni Battista, Bartolomeo, Tommaso, Marco, Lorenzo, Clemente, Cosma e Damiano, Martino, Agata, Agnese, Petronilla, oltre, ovviamente ai santuari micaelici, ai quali accenneremo in seguito; ma si pensi anche ai culti per santi locali, quali Giusta (III sec.), Giustino e Vittorino (III-IV sec.), Eusanio (IV-V sec.), Equizio (V sec.), Panfilo ecc.

[9] Si tratta soprattutto di Pietro-Celestino e di Bernardino da Siena all'Aquila; di san Nicola Greco a Guardiagrele; del teologo agostiniano del secolo XIV, Angelo da Furci, nella sua patria natale (Furci appunto); di Camillo de Lellis a Bucchianico. Ad essi vanno aggiunti in epoca più recente: Gabriele dell'Addolorata a Isola del Gran Sasso e Nunzio Sulprizio a Pescosansonesco.

abate. In questa sede interessa il fenomeno devozionale, che diede origine a flussi di pellegrini sulla loro tomba, o presso i luoghi della loro esperienza eremitica, trasformati così in veri e propri santuari, a testimonianza della venerazione delle popolazioni locali verso l'asceta solitario. Si costituiscono in tal modo i santuari-grotta, che si affiancano ai numerosi della stessa tipologia, dedicati all'Arcangelo Michele. Tali santuari costellano tutta la zona appenninica abruzzese, ma costituiscono una rete sacrale particolarmente fitta sulle pendici del Morrone e della Maiella[10].

3. *A proposito dei santuari mariani*

A partire dal tardo secolo XII prendono progressivamente corpo i luoghi di pellegrinaggio dedicati a culti mariani e si vanno moltiplicando per tutto il secolo XIII. Si tratta di icone bizantine, come quella di Maria Santissima dell'Oriente in Tagliacozzo[11], o di Santa Maria di Costantinopoli, venerata ad Ortona[12]; oppure di raffigurazioni della Vergine, poste a protezione dei viandanti, particolarmente dei pellegrini, come la Madonna del Ponte a Lanciano[13] e le immagini venerate con

[10] La presentazione più sistematica è quella offerta da E. MICATI, *Eremi e luoghi di culto rupestri della Maiella e del Morrone*, Pescara 1990; vi sono censiti e presentati 39 luoghi di culto, di cui 6 dedicati all'Arcangelo e 8 alla Vergine, la stragrande maggioranza ricorda dunque santi eremiti.

[11] Cfr. G. MARINI, *Un dipinto bizantino nel santuario dell'Oriente a Tagliacozzo*, in «Rivista abruzzese», XI, 1958, 2, pp. 45-51.

[12] Cfr. E. POLIDORO, *Santa Maria di Costantinopoli in Ortona. Monastero celestino. Confraternita. Beneficio. Parrocchia*, Ortona 1991.

[13] Cfr. C. MARCIANI, *La Madonna del ponte di Lanciano tra leggenda e verità*, in «Rivista abruzzese», VI, 1953, 1, pp. 28-29; documenti relativi a questo santuario sono regestati in A.L. ANTINORI, *Il libro delle memorie di A.L. Antinori nella biblioteca di Lanciano (secoli XI-XVIII)* (Deputazione abruzzese di storia patria. Documenti per la storia d'Abruzzo, 11/I-II), a cura di M. SCIOLI, L'Aquila 1995, pp. 33-35; 37-38; 58; 63; 66-67; 81; 83; 88; 91-93; 102; 106; 152-153; 177; 187; 189-190; 193-195; 201; 207-208; 211; 214-215; 217; 219-223; 226-228; 246-248; 272; 291; 296-297; 303; 305-306; 309-310; 313-314; 317; 324; 331-332; 336; 338-340; 355; 365; 370; 373; 387; 403; 412; 469-470; 472; 485; 537; 569; 571; 631; 637; 648; 658; 666; 668; 673; 677; 767.

lo stesso titolo a Bagno e a Roio, presso L'Aquila. Ma una vera e propria esplosione dei santuari mariani si ha nei primi due secoli dell'epoca moderna, soprattutto nel XVII. È il periodo dei santuari epifanici mariani, il primo dei quali – con notevole anticipazione cronologica – sarebbe sorto a Casacanditella, dove una tradizione, che non trova però alcun riscontro documentario, fa risalire al secolo XI (1058) l'apparizione della Vergine a un pastore e dove ancor oggi si mostra la quercia, su cui sarebbe avvenuto il miracoloso evento[14]. Meglio documentato il fenomeno delle 'apparizioni' tra il secolo XVI e l'inizio del XVII[15]. La più nota, e l'unica che ebbe un riconoscimento da parte dell'autorità ecclesiastica, è la Madonna dei Miracoli di Casalbordino, considerato a tutt'oggi il santuario per eccellenza della diocesi di Chieti[16]. Abbiamo fin dal secolo XVII un'evidente testimonianza di tale riconoscimento: la concessione dell'indulgenza plenaria[17] è inequivocabile segnalazione di una precisa progettualità da parte dell'autorità episcopale di costi-

[14] Cfr. VENANZIO DA CASACANDITELLA, *Alla Vergine Assunta venerata in Casacanditella*, Pescara 1958. La *Ecclesia sancte Marie de Casa Candidelle* è documentata in una lettera di Alessandro III (28 settembre 1123), ma è solo la conferma documentaria dell'esistenza di una chiesa, come tante altre nell'epoca, dedicata alla Vergine. La statua che vi si venera sembra di fattura quattrocentesca. Cfr. FERDINANDO UGHELLI, *Italia Sacra*, aucta et emendata cura N. COLETI, VI, Venetiis 1720, coll. 707-708.

[15] Basti offrire, a titolo esemplificativo, un breve e incompleto elenco dei santuari mariani, che vengono fatti risalire a un'apparizione della Vergine: Madonna della Valle a Taranta Peligna, Madonna del Carpineto a Rapino, Madonna del Carmine a Tornareccio e a Palmoli, Madonna dell'Altare a Palena, Madonna dei Sette Dolori a Pescara, Madonna della Croce a Pietranico, tutte collocabili nei primi decenni del secolo XVI; a questi vanno aggiunti i santuari della Madonna dell'Assunta a Castelfrentano, di Santa Maria *Mater Domini* a Fraine, della Madonna della Libera a Filetto e di Santa Maria della Luce a Punta Penne, presso Vasto.

[16] Notizie interessanti si trovano in *Libro unico - de' battezzati - morti - matrimoni confermati - con altre memorie - dal 1601 in poi*, ff. 192v-193v, conservato presso l'Archivio Parrocchiale di Pollutri.

[17] Lo si rileva dal registro parrocchiale di Casalbordino, dove all'anno 1656 si fa riferimento alla possibilità di lucrare l'indulgenza plenaria presso il santuario della Madonna dei Miracoli. Cfr. *1899-1999. Centenario dell'Incoronazione della Madonna dei Miracoli*, a cura dell'Associazione «Coro di Santo Stefano in Rivo Maris», Casalbordino 1999, p. 27.

tuire la Madonna dei Miracoli in un santuario capace di attrarre numerosi pellegrini.

Varrà la pena di riflettere sul significato psicosociale, oltre che religioso – in un'epoca travagliata come quella del secolo XVII – del fatto che le 'apparizioni' della Vergine abbiano regolarmente come destinatari gente di umili condizioni, quando non si tratti di veri e propri emarginati sociali in situazioni difficili o addirittura drammatiche. E si rifletta anche sull'ambiente in cui normalmente si svolgono gli eventi legati alle 'apparizioni': si tratta dell'aperta campagna o del bosco, i luoghi insomma della penuria e della paura. Ma c'è anche la Vergine del Tratturo[18] che, accanto all'Arcangelo, al quale pure sono dedicate alcune «chiese di tratturo», protegge pastori e greggi, anch'essi ai margini di una società, della cui struttura economica sono, peraltro, l'asse portante.

Il culto mariano dunque sembra trovare il suo terreno più fertile nelle situazioni di particolare disagio, siano esse collegate con lo *status*, o le contingenze particolari di singole persone, oppure con eventi traumatici e drammatici, che coinvolgono intere comunità. Sono santuari votivi per lo scampato pericolo, come quello della Madonna del Carmine in Tornareccio, sorto probabilmente in occasione della peste che dilagò nel territorio abruzzese nel 1657[19]. Nel santuario della Madonna di Carpineto in Rapino un solenne *ex voto* ricorda la fine «miracolosa» di una grave siccità[20], mentre il santuario della Madonna della Libera in Filetto

[18] Si pensi al santuario della Madonna di Roio, che si trova proprio sul percorso di un tratturo, come pure Santa Maria del Carpineto presso Rapino. Su percorsi di tratturo si trovano anche i santuari dell'Incoronata di Vasto, della Madonna di Monte Tranquillo di Pescasseroli, della Madonna delle Grazie di Moteodorisio, cfr. E. GIANCRISTOFARO, *Storie del silenzio. Cronache di vita popolare abruzzese*, in «Rivista abruzzese», XLVI, 1993, 1, p. 30.

[19] Cfr. L. RIVERA, *La liberazione degli Abruzzi dal flagello della peste nel 1657*, in «Rivista abruzzese», X, 1957, 4, pp. 124-125; L. DEL VECCHIO, *La peste del 1656-1657 in Abruzzo. Quadro storico-geografico-statistico*, in «Bullettino della Deputazione abruzzese di storia patria», LXVI-LXVIII, 1976-1978, pp. 83-138.

[20] L'evento prodigioso è narrato nelle *Memorie dell'arciprete Amoroso* (AAC, *Rapino*, busta 823).

venne eretto come tempio votivo alla Vergine per lo scongiurato pericolo di invasione da parte delle armate napoleoniche. Sono in proposito molto eloquenti alcune intitolazioni: Madonna dei Bisognosi (Pereto in diocesi di Avezzano), Santa Maria della Salute (Castelmauro in diocesi di Termoli-Larino), Santa Maria del Soccorso (Tagliacozzo).

Abbiamo riportato i casi meglio documentati sull'origine dei santuari mariani, che ebbero nel secolo XVII il loro pieno sviluppo. Fra questi va annoverato anche il santuario della Madonna di Pietraquaria (Avezzano), la cui vicenda può essere ricostruita attraverso le testimonianze documentarie, che seguono, passo passo, le varie fasi dello sviluppo dal XVII secolo, periodo nel quale la chiesa, dove era custodita un'icona della Vergine, risalente al XIII-XIV secolo, assunse il carattere di santuario epifanico. La tradizione santuariale si andò lentamente consolidando, talché si dovette provvedere a una regolare assistenza liturgica, alla quale si dedicarono i Cappuccini, che poi si stabilirono definitivamente presso la chiesa nel 1878 dopo la ricostituzione della propria comunità, dispersa in seguito alla soppressione ad opera del governo italiano.

4. *Santuari e ordini religiosi*

La presenza di comunità religiose presso i santuari è un altro aspetto che merita specifica attenzione. La vicenda storica di tali comunità assume connotazioni e consistenza diverse da regione a regione, con precisi riflessi sul fenomeno dei santuari. È noto quanta influenza abbiano esercitato i singoli ordini religiosi nello sviluppo di particolari forme di devozione e di culto. La storia religiosa delle singole aree geografiche è fortemente segnata dalla presenza più o meno corposa e incisiva dell'uno o dell'altro ordine.

Nella regione abruzzese, tra gli ultimi secoli del medioevo e la prima età moderna, almeno quattro ordini religiosi hanno organizzato santuari attorno ai corpi santi dei propri fondatori o di membri della comunità, verso i quali si è orientata in modo particolarmente vivo la devozione delle popolazioni locali. I

Morronesi (poi Celestini), che ebbero la loro origine e prima diffusione in Abruzzo[21], costituirono a Collemaggio, presso L'Aquila, il tempio per la venerazione del corpo del loro fondatore, Pietro-Celestino; lo stesso fecero i Chierici Regolari Ministri degli infermi (Camilliani) a Bucchianico, patria natale di Camillo de Lellis, dove trasferirono importanti reliquie del loro fondatore, canonizzato nel 1746. I Passionisti, subentrati nel 1847 a Isola del Gran Sasso ai Frati Minori, costretti a lasciare il convento nel 1809, vi costituirono il santuario, dove è conservato il corpo del loro confratello più venerato, san Gabriele dell'Addolorata. I Frati Minori organizzarono all'Aquila alla metà del secolo XV il proprio santuario nel tempio che custodisce le spoglie mortali di Bernardino da Siena, giustamente considerato il «padre» dell'Osservanza cisalpina.

E appunto i Frati Minori hanno rappresentato la forza religiosa preminente in Abruzzo, dove costituirono una rete molto fitta di insediamenti fin dal secolo XIII[22]. La presenza dell'una o dell'altra famiglia di Frati Minori presso i santuari è, fin dall'epoca medievale, uno degli aspetti che contrassegna l'attività pastorale di quest'ordine religioso fra le popolazioni abruzzesi. Nel secolo XIII una comunità minoritica si insediò presso la chiesa di San Legonziano, dove era venerata la reliquia del miracolo eucaristico[23], nel secolo successivo i francescani divennero i custodi del sacrario di San Nicola Greco a Guardiagrele. Alla metà del Quattrocento Giovanni da Capestrano promosse la costruzione del grandioso tempio, che custodisce il corpo di san Bernardino all'Aquila e che divenne ben presto meta di pellegrinaggi. Ai Cappuccini è tuttora affidata la cura dei santuari della Madonna dello Splendore a Giulianova, di Maria Santissima dell'Oriente a Tagliacozzo, dell'Incoronata a Vasto, di

[21] Mi permetto di rimandare a L. PELLEGRINI, *«Che sono queste novità?». Le religiones novae in Italia meridionale (secoli XIII-XIV)* (Mezzogiorno medievale e moderno, 1), Napoli 2000, pp. 299-346.

[22] Cfr. *ibidem*, pp. 195-222.

[23] Sulle vicende dell'insediamento dei Frati Minori nella chiesa di San Legonziano cfr. A. GIULIANI, *Le reliquie eucaristiche del miracolo di Lanciano. Tradizione - storia - culto e scienza*, Lanciano 1997, pp. 52-63.

Maria Santissima di Pietraquaria presso Avezzano. Nel Seicento venne affidata ai Cappuccini di Manoppello la preziosa reliquia del Volto Santo; una reliquia singolare che attrasse e attrae tuttora pellegrini dalle varie parti d'Europa. I Frati Minori dell'Osservanza a partire dal secolo XVII divennero i custodi di parecchi santuari mariani, fra gli altri quello della Madonna dei Bisognosi in Pereto. Dopo la soppressione napoleonica dei Celestini essi subentrarono ai monaci del Morrone nella custodia del santuario di Collemaggio: un interessante passaggio del testimone. Lo stesso, del resto, è avvenuto in epoca medievale o nella prima epoca moderna per più di un santuario, gestito da comunità monastiche, appartenessero al monachesimo benedettino o fossero monaci italo-greci.

5. *Indizi di presenze monastiche italo-greche?*

Su quest'ultimo punto vale la pena soffermarsi più a lungo. La crisi delle comunità monastiche tra il XIII e XIV secolo rimane un dato di fatto, almeno per quei monasteri, che non vollero, o non riuscirono a inserirsi nel vasto movimento di ristrutturazione e di riforma, che percorse il mondo monastico in quel periodo[24]. L'Abruzzo conobbe una fase di vigorosa ripresa cistercense, soprattutto attorno a Santa Maria di Casanova e a Santa Maria Arabona[25], mentre si andava diffondendo l'esperienza pulsanese, alla quale sarebbe subentrata quella morronese nella seconda metà del secolo XIII[26]. Tale ripresa non fu certo

[24] Rimando in proposito agli Atti del V convegno di studi storici sull'Italia benedettina dal titolo «Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi», Abbazia di Monte Oliveto Maggiore 2-5 settembre 1998, in corso di stampa.

[25] Cfr. in proposito R. PACIOCCO, *I monasteri cistercensi in Abruzzo: linee generali di uno sviluppo (fine sec. XII - inizi sec. XIV)*, in *I Cistercensi nel Mezzogiorno medioevale*, Atti del convegno internazionale di studio in occasione del IX centenario della nascita di Bernardo di Clairvaux, Martano - Latiano - Lecce 25-26 febbraio 1991 (Università degli Studi di Lecce, Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'Età contemporanea, 28. Saggi e ricerche, XXIV), Galatina 1994, pp. 205-242.

[26] Per i Pulsanesi cfr. F. PANARELLI, *Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei Pulsanesi (secoli XII-XIV)* (Istituto storico italiano per il

sufficiente ad arrestare il fenomeno di decadenza di parecchie comunità monastiche, alle quali in più di un caso subentrarono, anche ubicativamente, i Mendicanti, soprattutto i Frati Minori[27]. Di fatto tra il tardo medioevo e la prima età moderna si assiste all'assunzione da parte dei Francescani della cura di santuari, precedentemente affidati a monaci. Il caso più noto è quello del santuario del Miracolo Eucaristico di Lanciano, che apre un'ulteriore interessante problematica.

La tradizione relativa all'evento 'prodigioso' narra che il «miracolo» sarebbe avvenuto per dissipare il dubbio di un monaco «basiliano». La reliquia era conservata nella chiesa di San Legonziano, che, attraverso vicende non ancora del tutto chiarite, nel secolo XIII passò ai Frati Minori, i quali, dopo aver ricostruito la chiesa, si premurarono di dedicarla al loro santo fondatore. Probabilmente la comunità di monaci italo-greci, che, se crediamo alla tradizione avrebbe avuto sede presso San Legonziano fin dal secolo VIII, si era estinta da tempo, dato che la chiesa di San Legonziano è elencata tra le pertinenze del monastero benedettino di San Giovanni in Venere nel diploma di Enrico VI del 1° marzo 1195[28]. Quando vi si installarono i Frati Minori la chiesa era ormai passata sotto la giurisdizione del clero lancianese[29].

Il dato che pone maggiori problemi è proprio quello della presenza di una comunità di monaci italo-greci. Problematizzare tale dato è doveroso, ma non lo si può semplicemente accan-

medioevo. Studi storici, 38), Roma 1997; per i Morronesi cfr. L. PELLEGRINI, *«Che sono queste novità?»*, cit., pp. 299-346.

[27] Mi permetto in proposito di rimandare a L. PELLEGRINI, *Monachesimo e Ordini mendicanti*, in *Il Monachesimo italiano nell'età comunale*, Atti del IV convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Abbazia di San Giacomo Maggiore Pontida 3-6 settembre 1995 (Italia benedettina, 16), Cesena 1998, pp. 665-694.

[28] Il documento è riportato in FERDINANDO UGHELLI, *Italia sacra*, VI, cit., coll. 699-700; si noti che nel diploma imperiale il titolo della chiesa è *Sancti Longini*, dovrebbe trattarsi di un errore di trascrizione.

[29] Per tutte queste vicende cfr. A. GIULIANI, *Le reliquie eucaristiche*, cit., pp. 17-67.

tonare tra le leggende. Rimane anzi un indizio significativo, sul quale è opportuno riflettere. Altre tradizioni santuariali rimandano alla presenza in Abruzzo di monaci italo-greci. Una comunità di tali monaci avrebbe avuto la propria sede, sempre a Lanciano, presso l'attuale santuario della Madonna del Ponte[30]. Anche questa è una storia interessante. La vicenda avrebbe avuto origine dal trafugamento di una statua della Vergine per sottrarla alla furia iconoclasta. Ne sarebbero stati autori, anche in questo caso, dei monaci Basiliani. La data tradizionale fa risalire l'avvenimento al 726. Si noti la convergenza dei dati: anche il miracolo eucaristico sarebbe avvenuto nel secolo VIII. In proposito c'è chi parla, non senza buoni motivi, di un fenomeno di continuità rispetto all'epoca tardo-antica: comunità di monaci italo-greci sarebbero sopravvissute in Abruzzo, soprattutto sul versante adriatico, grazie alla ormai dimostrata persistenza del potere e delle strutture organizzative bizantine fino almeno alla seconda metà del secolo VII, quando anche il litorale adriatico abruzzese venne occupato dai Longobardi di Benevento[31].

Alcune tradizioni cultuali parlano di monaci greci, o italo-greci venuti e stabilitisi in Abruzzo in occasione di eventi traumatici, che li costrinsero ad abbandonare i loro monasteri d'origine. Se rimane assolutamente nel vago la notizia relativa a quei «monaci Basiliani venuti dall'Oriente», che portarono con sé la statua di San Pantaleone, venerata a Miglianico (Chieti), un po' più dettagliata nei particolari è la tradizione relativa a san Nicola Greco, il cui corpo nel 1338 venne trasferito per ordine di Napoleone Orsini dal castello di Prata nella chiesa di San Francesco in Guardiagrele. Nicola sarebbe uno dei componenti

[30] L. RENZETTI, *Il santuario di Nostra Donna del Ponte e i vescovi ed arcivescovi della città di Lanciano. Note storiche*, Lanciano 1887. Per i problemi relativi alla statua venerata nella chiesa si veda C. MARCIANI, *Cinque lettere di A.L. Antinori e la Madonna del Ponte di Lanciano*, in «Rivista abruzzese», X, 1957, 1, pp. 1-8.

[31] Mi sia consentito di rimandare a L. PELLEGRINI, *Città e territorio nell'alto medioevo*, in *Chieti e la sua provincia. Storia arte cultura*, I, Chieti 1990, pp. 231-237; le ipotesi ivi avanzate sulla tardiva occupazione longobarda dell'area in questione hanno poi trovato conferma nelle ulteriori ricerche storiche e archeologiche.

quel gruppo di monaci di Canale (Cosenza), che verso la fine del secolo X avrebbero abbandonato la valle del Crati per sfuggire alle incursioni saracene e, sotto la guida dell'egumeno Ilarione, avrebbero raggiunto gli Abruzzi. Qui la leggenda di Nicola si interseca con quelle di altri compagni di Ilarione, che avrebbero fondato monasteri nella valle dell'Aventino, e che sono all'origine di altrettante tradizioni cultuali: Falco a Palena, Rinaldo a Fallascoso, Franco a Francavilla. Nicola si sarebbe stabilito con Ilarione nel monastero di Prata nella valle dell'Aventino, presso Casoli, monastero costruito su un terreno acquistato dal conte Trasmondo II di Chieti. Alla morte di Ilarione, Nicola sarebbe stato eletto egumeno e avrebbe governato il monastero fino alla sua morte, avvenuta agli inizi del secolo XI. Il suo corpo sepolto e venerato nella chiesa di Prata venne poi trasferito (e qui bisogna passare dal condizionale all'indicativo) a Guardiagrele nel 1338.

La vicenda di Nicola, così presentata, è senz'altro la più lineare fra le varie, che si riferiscono ai suoi supposti compagni, i santi eremiti di origine italo-greca, trasferitisi in Abruzzo, ed è in qualche modo credibile. Si pensi alla coerenza del suo nome, e di quello di Ilarione, con l'ambiente di provenienza e la si confronti con l'anomalia dei nomi di chiara matrice germanica di Franco, Rinaldo e Falco, che nulla hanno a che vedere con il mondo italo-greco dei secoli X e XI. Va anche notato che la venuta in Abruzzo di questi ultimi è segnalata dagli eruditi del Sei e Settecento in date che oscillano tra il secolo XIII e i primi decenni del XV[32]. Anche per Nicola è stata proposta come data di morte il 1400. Si tratta però di un'evidente sovrapposizione della data della morte del santo eremita, a quella nella quale viene collocata l'indulgenza, concessa dal vescovo di Valva e Sulmona a quanti si fossero recati a venerare il corpo di san

[32] Le diverse opinioni sono riportate ed esaminate dall'erudito abruzzese A.L. ANTINORI nella raccolta delle sue opere *Corografia storica degli Abruzzi*, XXXII, ff. 111-115, manoscritto custodito presso la Biblioteca Salvatore Tommasi, L'Aquila. Da notare che Nicola appare affiancato agli altri tre eremiti, tutti condiscepoli di Ilarione, anche negli *Acta sanctorum* (*Maii*, II, Venezia 1738, pp. 282-283) e con essi collocato cronologicamente all'epoca di Eugenio IV (*Agustii*, II, Venezia 1711, p. 475).

Nicola Greco *nuper translatum* nella chiesa dei Frati Minori[33]. La data 1400 è infatti segnata da mano secentesca sul verso della pergamena su cui è scritto il diploma vescovile d'indulgenza. Tale sovrapposizione potrebbe essere basata su una cattiva interpretazione di quel *nuper translatum*. Sta di fatto che il trasferimento avvenne per volere di Napoleone Orsini nel 1338 e che si conserva testimonianza di un'altra indulgenza, la cui concessione risale al 1343[34].

Ma torniamo alla vicenda biografica di Nicola, quale è delineata nella tradizione erudita del secolo XVII. La sua stessa linearità dà tutta l'impressione di un'abile ricostruzione. Il primo dato certo è, come si è visto, il trasferimento del corpo a Guardiagrele nella prima metà del secolo XIV. Allo stato attuale della ricerca risulta impossibile risalire alle origini del culto. Rimane significativo che a quel corpo santo già nel secolo XIV venga dato un nome, che lo fa risalire al mondo monastico italo-greco, come è significativo che nella ricostruzione successiva della vicenda si faccia preciso riferimento a un itinerario che avrebbe portato Ilarione e Nicola dalla Calabria alla valle dell'Aventino e che tale vicenda prenda le mosse nel contesto storicamente documentato della dispersione dei monaci italo-greci, che coinvolse il monastero di Carbone negli ultimi decenni del secolo X e del loro trasferirsi più a nord, fino a raggiungere le regioni centro italiche[35]. Basta questo per asserire l'esistenza di una comunità di monaci italo-greci nella valle dell'Aventino, e più specificamente a Prata, presso Casoli? Certamente no. Rimane soltanto da auspicare che un'ulteriore più approfondita ricerca possa gettare maggior luce sull'eventualità di tale presenza religiosa in Abruzzo, sulla quale, per il momento, siamo in grado di raccogliere soltanto scarni e incerti indizi.

[33] Cfr. A. BALDUCCI, *Regesto delle pergamene della Curia*, cit., p. 79, n. 250.

[34] Il documento è regestato *ibidem*, p. 58, n. 175.

[35] Cfr. A. GUILLOU, *Il monachesimo greco in Italia meridionale e in Sicilia nel medioevo*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Atti della seconda settimana internazionale di studio, Mendola 30 agosto - 6 settembre 1962 (Miscellanea del centro di studi medievali, 4), Milano 1965, pp. 355-380.

6. *Strade, tratturi e pellegrini*

Abbiamo già accennato a tre santuari mariani, sviluppatisi attorno a una chiesa di ponte, da cui il titolo di Madonna del Ponte, come pure ai santuari dislocati sui tratturi. Due fenomeni santuariali diversi, che sottolineano due aspetti specifici dell'area abruzzese: quello dell'economia pastorale, che ha caratterizzato la regione, a partire dal secolo XII, dopo la riorganizzazione su larga scala del fenomeno della transumanza, e quello dello snodarsi nell'area di nostro interesse degli itinerari del pellegrinaggio verso il santuario garganico. Su tali itinerari si sono sviluppati fin dall'alto medioevo numerosi edifici di culto dedicati all'Arcangelo, parecchi dei quali vennero strutturati sul modello del santuario garganico e assunsero il carattere di edifici cultuali rupestri o semirupestri[36].

Non v'è dubbio che tali luoghi di culto e gli edifici eventualmente annessi costituissero precisi punti di riferimento e di sosta per i numerosi pellegrini di diversa provenienza, diretti verso la Puglia, alla volta del santuario garganico. La rivoluzione viaria e dei mezzi di trasporto, che ha caratterizzato l'epoca contemporanea, ha ridimensionato radicalmente i flussi del pellegrinaggio attraverso i santuari-tappa sugli itinerari di epoca medievale e moderna. È ormai assolutamente predominante il fenomeno dei santuari come meta finale del percorso dei pellegrini. Anche nei casi, in cui un luogo di culto venga visitato nel contesto di un più ampio pellegrinaggio rappresenta sempre, o quasi, una meta prescelta e, in qualche modo, terminale di un preciso e programmato percorso. Del resto il già citato pellegrinaggio di Brigida di Svezia evidenzia con chiarezza che tale caratteristica dei percorsi santuariali connotò anche le epoche passate. In tale contesto pochi sono rimasti in Abruzzo i santuari meta di pellegrini provenienti da ambito extra-regionale

[36] Si veda in proposito M. FALLA CASTELFRANCHI - R. MANCINI, *Il culto di S. Michele in Abruzzo e Molise dalle origini all'Altomedioevo (secoli V-XI)*, in C. CARLETTI - G. OTRANTO (edd), *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo*, Atti del convegno internazionale, Monte Sant'Angelo 18-21 novembre 1992, Bari 1994, pp. 507-551.

e meno ancora quelli che sono al centro di pellegrinaggi ad amplissimo raggio.

In tal senso si distingue tra gli altri il Volto Santo di Manoppello, oggetto, non solo della devozione e del culto da parte di pellegrini provenienti da diversi paesi d'Europa, ma anche di studi, per più di un aspetto discutibili, in quanto pregiudizialmente tendenti a dimostrare l'autenticità della reliquia[37]. In una condizione analoga, sia per l'afflusso di pellegrini, sia per le ricerche condotte sulla reliquia, si è trovato e si trova tuttora il Miracolo Eucaristico di Lanciano.

Ad attrarre pellegrini anche da regioni non precisamente limitrofe sono anche le reliquie dei santi fondatori di ordini religiosi, come Camillo de Lellis a Bucchianico; Pietro-Celestino a Collemaggio dell'Aquila; oppure i corpi sacri di membri degli stessi ordini, eminenti per fama di santità, come Gabriele dell'Addolorata a Isola del Gran Sasso. Fra i numerosi santuari mariani l'unico che abbia un notevole flusso di pellegrini è quello della Madonna dei Miracoli di Casalbordino. Un'attenta analisi degli *ex voto*, conservati nei o presso i singoli santuari, contribuirà certo a chiarire la storia dei flussi dei pellegrini, della loro provenienza e delle diverse forme e tipologie di 'bisogni', ai quali si è cercato nelle diverse epoche e si cerca tuttora una risposta, rivolgendo l'attenzione devota all'oggetto di culto, venerato nel santuario[38].

7. *A titolo di conclusione*

Trarre una qualsiasi conclusione a questo punto della ricerca è assolutamente prematuro. Oso soltanto avanzare un augurio: che le riflessioni e indicazioni suggerite scorrendo cursoriamente

[37] Uno dei tanti esempi in proposito è costituito dalla recente pubblicazione dal titolo significativo *Il Volto dei Volti. Cristo*, a cura dell'Istituto internazionale di ricerca sul volto di Cristo, Gorle 1997.

[38] Uno studio sugli *ex voto* di Casalbordino è stato condotto nel saggio di E. GIANCRISTOFARO, *Per lo studio degli ex voto nei santuari abruzzesi*, in «Rivista abruzzese», XXVIII, 1974, 2, pp. 56-62.

i dati, del tutto provvisori, emersi dalla ricerca in atto, possano servire a un'ulteriore definizione delle caratteristiche connotanti la regione abruzzese-molisana, attraverso auspicabili approfondimenti, precisazioni e correzioni di rotta, seguendo la storia dei culti, che è un aspetto non trascurabile del formarsi e dell'esprimersi di una cultura e di una mentalità.

8. *Indicazioni bibliografiche*

Le presenti indicazioni bibliografiche, stilate da Tonia Di Crescenzo e Anna Guadagno, elencano le fonti (anche quelle inedite) e la bibliografia utilizzate (o anche solo visionate) nel corso della ricerca sui santuari delle diocesi di Chieti-Vasto, Lanciano-Ortona e Avezzano. Si segnalano inoltre alcuni fondi archivistici, dei quali è già stato fatto lo spoglio, con la necessaria avvertenza che tali indicazioni hanno carattere di assoluta provvisorietà, in quanto l'indagine è tuttora in corso.

Archivio Arcivescovile di Chieti, *Fondo pergamenaceo*; *Bollarii*, sez. II, buste 396-411; *Visite pastorali*, sez. III, buste 518-579; *Parrocchie*, sez. IX, buste 752-877; *Diversorum et negotiorum*, sez. IV, buste 412-422.

Archivio Vescovile di Avezzano, *Fondo C*, buste 4-78 (carte varie).

1899-1999. Centenario dell'Incoronazione della Madonna dei Miracoli, a cura dell'Associazione «Coro di Santo Stefano in Rivo Maris», Casalbordino 1999.

50° anniversario dell'affidamento della parrocchia della Madonna dei sette dolori ai Cappuccini, Pescara 1999.

Acta sanctorum Maii, II, Venezia 1738; *Augusti*, II, Venezia 1711.

Al Volto Santo di Nostro Signore Gesù Cristo in Manoppello, Chieti 1956.

AMOROSO F., *Pubblicazioni su S. Tommaso Apostolo in Ortona stampate nel corso del VI centenario, 5-9 settembre 1858*, in «Bullettino della Deputazione abruzzese di storia patria», LIV-LVI, 1964-1966, pp. 151-155.

ANTINORI A.L., *Corografia storica degli Abruzzi*, ms, Biblioteca Salvatore Tommasi, L'Aquila.

– *Il libro delle memorie di A.L. Antinori nella biblioteca di Lanciano (secoli XI-XVIII)* (Deputazione abruzzese di storia patria. Documenti per la storia d'Abruzzo, 11/I-II), a cura di M. SCIOLI, L'Aquila 1995.

BALDUCCI A., *Regesto delle pergamene della Curia arcivescovile di Chieti*: I: *1006-1400*, Casalbordino 1926.

BASILICI M., *Santa Maria dei Bisognosi*, Roma 1984.

BRACILLI L., *Santi, beati e santuari d'Abruzzo* (D'Abruzzo libri. Punta di stelle, 4), Ortona 1996.

CABY C., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires, approches terminologiques, historiques et monografiques*, in «Sanctorum», 2, 1997, pp. 47-48.

CARABBA F., *Lanciano: un profilo storico dalle origini al 1860*, Lanciano 1995.

Catalogus Baronum (Fonti per la storia d'Italia, 101), ed. E. JAMISON, Roma 1972.

CIANFARANI V., *Reliquie viventi del dramma sacro in Abruzzo. A Pretoro tra lupi e serpi*, in «Lares» XVI, 1950, 1-4, pp. 75-81.

– *Culture adriatiche d'Italia. Antichità tra Piceno e Sannio prima dei Romani*, Roma 1970.

CIGLIA M., *Una festa tradizionale scomparsa: la Madonna della Libera di Penne*, in «Tradizioni popolari abruzzesi», II, 1974, 4, pp. 54-59.

COCCHIA R., *Atti Pastorali di Monsignor Rocco Cocchia dell'Ordine dei Cappuccini arcivescovo di Chieti, amministratore di Vasto (1887-99)*, Chieti 1899.

D'ERCOLA A., *La Madonna del Carmine di Tornareccio*, Lanciano 1959.

DE LUCA T., *Ortona. Note di archeologia, storia ed arte*, Ortona 1986.

DE VINCENTIIS N.A., *Casalbordino e il santuario dei Miracoli*, in «Rivista abruzzese di scienze e lettere», XIX, 1904, pp. 258-260.

DE VIRGILIIS T., *Della immagine miracolosa di Maria SS. detta del Sudore venerata nel comune di Ripa Teatina (Abruzzo Citra)*, Lanciano 1871.

DEL VECCHIO L., *La peste del 1656-1657 in Abruzzo. Quadro storico-geografico-statistico*, in «Bullettino della Deputazione abruzzese di storia patria», LXVI-LXVIII, 1976-1978, pp. 83-138.

DI GIANBERNARDINO E., *Il Volto Santo di Manoppello* (Santi e santuari, 20), Milano 1998.

EGIDI P., *Carlo D'Angiò e l'Abbazia di Santa Maria della Vittoria presso Scurcola*, Napoli 1910.

FALLA CASTELFRANCHI M. - MANCINI R., *Il culto di San Michele in Abruzzo e Molise dalle origini all'Altomedioevo (secoli V-XI)*, in C. CARLETTI - G. OTRANTO (edd), *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo*, Atti del convegno internazionale, Monte Sant'Angelo 18-21 novembre 1992, Bari 1994, pp. 507-551.

FORMAROLA D., *Madonna dei Miracoli in Casalbordino 1576-1999*, Vasto 1999.

GASBARRONI A., *Ex voto nei santuari d'Abruzzo*, in «Misura», I, 1988, pp. 87-93.

GIANCRISTOFARO E., *Un raccolto di dolore nel santuario di Casalbordino*, in «Rivista abruzzese», XVIII, 1965, 3, pp. 115-131.

– *Per lo studio degli ex voto dei santuari abruzzesi*, in «Rivista abruzzese», XXVIII, 1974, 1, pp. 221-234; 2, pp. 56-62.

– *Storie del silenzio. Cronache di vita popolare abruzzese*, in «Rivista abruzzese», XXXIV, 1982, 4, pp. 197-207; XLIII, 1990, 3-4, pp. 213-230; XLV, 1992, 2, pp. 67-78; 3, pp. 172-182; 4, pp. 247-258; XLVI, 1993, 1, pp. 25-36; XLVII, 1994, 1, pp. 36-48; 2, pp. 133-142.

– (ed), *Lanciano: città d'Arti e Mercanti*, Pescara 1995.

GIULIANI A., *Le reliquie eucaristiche del Miracolo di Lanciano. Tradizione - storia - culto e scienza*, Lanciano 1997.

GRASSI C., *Santa Maria della Vittoria in Scurcola Marsicana. Nel secondo centenario dell'Incoronazione*, Avezzano 1957.

GUILLOU A., *Il monachesimo greco in Italia meridionale e in Sicilia nel medioevo*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Atti della seconda settimana internazionale di studio, Mendola 30 agosto - 6 settembre 1962 (Miscellanea del centro di studi medievali, 4), Milano 1965, pp. 355-380.

Il culto di San Rocco a Roccamontepiano, Bucchianico 1997.

Il Volto dei volti. Cristo, a cura dell'Istituto internazionale di ricerca sul Volto di Cristo, Gorle 1997.

Le città d'Abruzzo. Casalbordino e il suo santuario, Lanciano s.d.

Le città d'Abruzzo. Lanciano e la sua rinascita, Ortona a Mare s.d.

LETTIERI A., *Un documento d'archivio su S. Tommaso nella Cattedrale di Ortona*, in «Rivista abruzzese», XXVII, 1974, pp. 173-176.

LUPINETTI D., *S. Martino turonense nelle tradizioni popolari abruzzesi. Testi e problematiche*, in «Rivista abruzzese», XXXIII, 1980, 4, pp. 183-194; XXXIV, 1981, 1, pp. 85-92.

MADONNA A., *Non solo le Tarante: spunti di storia di un paese magellano*, Lanciano 1991.

MARCIANI C., *La chiesa e il convento di San Francesco di Lanciano. Appunti di storia religiosa e civile*, in «Bullettino della Deputazione abruzzese di storia patria», XXXVI-XXXVII, 1945-1946, pp. 7-70.

– *La Madonna del Ponte di Lanciano tra leggenda e verità*, in «Rivista abruzzese», VI, 1953, 1, pp. 28-29.

– *Cinque lettere di A.L. Antinori e la Madonna del Ponte di Lanciano*, in «Rivista abruzzese», X, 1957, 1, pp. 1-8.

MARCIANI S., *Ipotesi di equivalenza tra la donna e la terra. A proposito delle «verginelle» di Rapino*, in «Rivista abruzzese», XXXVIII, 1985, 3-4, pp. 172-175.

MARINI G., *Un dipinto bizantino nel santuario dell'Oriente a Tagliacozzo*, in «Rivista abruzzese», XI, 1958, 2, pp. 45-51.

MARINO T., *Francavilla nella storia e nell'arte*, presentazione e aggiornamento di U. Russo, Francavilla 1968.

MEAOLO G., *Note sulle reliquie di S. Tommaso apostolo*, in «Bollettino diocesano di Chieti e Vasto», XLI, 1968, 4, pp. 343-344.

– *L'anno dell'apparizione e il cognome «moderno» del vecchietto cui apparve la Vergine Santa a Casalbordino*, in «Bullettino della Deputazione abruzzese di storia patria», LXV, 1975, pp. 649-653.

MICATI E., *Eremi e luoghi di culto rupestri della Maiella e del Morrone*, Pescara 1990.

MORETTA D., *La storia della «quercia» nella tradizionale iconografia della Madonna dei Miracoli*, in «L'amico del popolo», 1976, p. 3.

OBLETTER G., *Santi e beati morti in fama di santità della diocesi di Chieti e Vasto*, Teramo 1924.

Ortona nel Seicento, Ortona 1997.

Ortona ricorda: luoghi e momenti della vita ortonese dalla fine dell'800 alla metà del '900 ricostruiti attraverso documenti e immagini dalla collezione di Walter Travaglini, testi di V. Farinelli, con prefazione di R. Canosa, Ortona 1994.

PACIOCCO R., *I monasteri cistercensi in Abruzzo: linee generali di uno sviluppo (fine sec. XII - inizi sec. XIV)*, in *I Cistercensi nel Mezzogiorno medioevale*, Atti del convegno internazionale di studio in occasione del IX centenario della nascita di Bernardo di Clairvaux, Martano - Latiano - Lecce 25-27 febbraio 1991 (Università degli Studi di Lecce, Dipartimento di Studi storici dal Medioevo all'Età contemporanea, 28. Saggi e ricerche, XXIV), Galatina 1994, pp. 205-242.

PANARELLI F., *Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei Pulsanesi (secoli XII-XIV)* (Istituto storico italiano per il medioevo. Studi storici, 38), Roma 1997.

PANSA G., *Il lume miracoloso di S. Tommaso di Ortona e gli avanzi del culto cabirico in Abruzzo*, in «Aprutium», I, 1912, 1-4, pp. 161-164.

– *Il rito giudaico della profanazione dell'ostia e il ciclo della «Passione» in Abruzzo*, in «Archivio storico delle Province Napoletane», XL, 1915, pp. 503-524.

– *Leggende medievali abruzzesi*, Sulmona 1992.

PAOLUZZI L., *Vita del Beato Angelo da Furci*, Chieti 1936.

PELLEGRINI L., *Abruzzo medievale. Un itinerario storico attraverso la documentazione* (Studi e ricerche sul mezzogiorno medievale, 6), Altavilla Silentina 1988.

– *Città e territorio nell'alto medioevo*, in *Chieti e la sua provincia. Storia arte cultura*, I, Chieti 1990, pp. 231-237.

– *Monachesimo e Ordini mendicanti*, in *Il Monachesimo italiano nell'età comunale*, Atti del IV convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Abbazia di San Giacomo Maggiore, Pontida 3-6 settembre 1995 (Italia benedettina, 16), Cesena 1998, pp. 665-694.

– *«Che sono queste novità?». Le religiones novae in Italia meridionale (secoli XIII-XIV)* (Mezzogiorno medievale e moderno, 1), Napoli 2000.

POLIDORO E., *Santa Maria di Costantinopoli in Ortona. Monastero celestino. Confraternita. Beneficio. Parrocchia*, Ortona 1991.

POLITI A., *Documento d'archivio su S. Tommaso nella cattedrale di Ortona*, in «Rivista abruzzese», XXXV, 1982, 4, pp. 226-231.

POMPONIO G., *Il Santuario di Maria dei Miracoli*, in «L'Abruzzo cattolico», VI, 1898-1899, pp. 441-448.

PROFETA G., *Le leggende di fondazione dei santuari*, in «Lares», XXXVI, 1970, pp. 245-258.

RENZETTI L., *Il santuario di Nostra Donna del Ponte e i vescovi ed arcivescovi della città di Lanciano. Note storiche*, Lanciano 1887.

RIPABOTTONI A. DA, *La Madonna del Monte e i Cappuccini a Campobasso* (Archivio storico dei Frati Minori Cappuccini di Foggia, 4), Foggia 1993.

RIVERA L., *La liberazione degli Abruzzi dal flagello della peste nel 1657*, in «Rivista abruzzese», X, 1957, 4, pp. 124-125.

Roccamontepiano. Guida ai luoghi storici e al territorio, Bucchianico 1998.

ROSITO G., *Francavilla al Mare. Storia e congetture dalle origini alla seconda guerra mondiale*, Francavilla al Mare 1992.

RUBEI M., *Forme di incubatio e litoiatria in alcuni santuari abruzzesi*, in «Rivista abruzzese», XLIII, 1990, 2, pp. 101-113.

RUBINI A., *La Madonna nell'Arcidiocesi di Pescara Penne*, in «Bollettino della chiesa metropolitana di Pescara-Penne», XLIX, 1988, 4, pp. 511-519.

RUFFINI F. - DI MILENA G., *Bucchianico e S. Camillo de Lellis. Guida ai Luoghi Sacri*, Roma 1990.

SALVI G., *Maria Santissima dei Miracoli. Notiziario fotografico*, in «La Madre dei miracoli», XLIII, 1957, 1, pp. 1-4.

– *Casalbordino e i Benedettini*, in «La Madre dei miracoli», XLIII, 1957, 1, pp. 5-6.

– *I Marchesi d'Avalos e il nostro Santuario*, in «La Madre dei miracoli», XLIII, 1957, 5, pp. 5-6.

SAMMACICCIA B., *Il Miracolo Eucaristico di Lanciano. La scienza ha fornito le prove. Documentazione storica, mistica, scientifica, fotografica*, Assisi 1976[2].

SCIOLI M., *Castel Frentano. Appunti di Storia*, Lanciano 1981.

SELLA P. (ed), *Rationes Decimarum Italiae. Aprutium – Molisium. Le decime dei secoli XIII-XIV* (Studi e testi, 69), Città del Vaticano 1936.

Tradizioni popolari di Ortona, Ortona 1986.

TRINCI CECCHELLI M., *Il rilievo di S. Maria di Canneto presso Roccavivara con la rappresentazione dell'«ultima cena»*, in «Abruzzo. Rivista dell'istituto di studi abruzzesi», XIV, 1976, pp. 29-43.

TUPONE F., *Maria SS. del Ponte e la città di Lanciano (Abruzzi). Cenni storici con l'aggiunta della Novena*, Lanciano 1913.

UGHELLI FERDINANDO, *Italia Sacra*, aucta et emendata cura N. COLETI, VI, Venetiis 1720.

VENANZIO DA CASACANDITELLA, *Alla Vergine Assunta venerata in Casacanditella*, Pescara 1958.

I santuari non mariani in Puglia

di *Immacolata Aulisa, Maria Stella Calò, Ada Campione, Paola De Sanctis, Giuseppe Di Cagno, Donatella Nuzzo*

Al gruppo dell'Università di Bari, coordinato da Giorgio Otranto, è stato affidato il compito di censire i santuari non mariani della Puglia.

In prima istanza, il gruppo ha proceduto censendo i santuari tuttora aperti al culto e rinviando ad un secondo momento il censimento relativo ai santuari di cui rimane notizia solo nelle fonti letterarie, tra i quali per esempio quello dei martiri Felice e Donato di *Herdonia*, di Leucio di Brindisi e di Marco di *Aecae*, menzionati nel *Martirologio Geronimiano*, per i quali resta, tuttavia, il problema di verificare l'effettivo svolgersi di pellegrinaggi.

Il censimento è stato inizialmente condotto secondo due linee che si sono successivamente integrate, come necessario. Da una parte, sono stati contattati i rettori dei santuari, ai quali è stato inviato un questionario, in forma ridotta e relativa solo ad alcune schede, perché fossero segnalati motivi, elementi e dati utili per la successiva e completa compilazione del questionario stesso. Dall'altra, si è proceduto alla raccolta dei dati, spostandosi di centro in centro, assumendo informazioni e facendo ricognizioni nei santuari stessi per verificare lo spessore della vita del santuario e per conoscerne anche le eventuali tradizioni orali. Queste, infatti, sono reperibili solo *in loco* e sulla base di contatti diretti quasi sempre con persone anziane, dal momento che le stesse tradizioni orali sembrano affievolirsi o sono del tutto assenti nel ricordo dei giovani.

La risposta dei rettori dei santuari è stata nel complesso positiva, anche se ineguale nella sostanza. Alcuni hanno inviato solo poche e frammentarie notizie, evidenziando la difficoltà di soddisfare in pieno le richieste del questionario.

Accanto alla mancanza quasi totale di storiografia critica in riferimento ai santuari censiti, va segnalata una ricca messe di notizie, spesso storicamente infondate e scientificamente inaffidabili, che, anche se legate alla devozione popolare, non possono essere prese in considerazione in riferimento alla nostra indagine.

I santuari non mariani complessivamente censiti, a tutt'oggi, sono 23. Per quel che riguarda la tipologia degli stessi siamo partiti da quella proposta da Otranto in occasione del Convegno svoltosi nel 1998[1] che individua quattro tipi di santuari: santuario martiriale; santuario epifanico; santuario sorto sul luogo in cui è vissuto il santo (o in cui si è verificato un particolare evento storico); santuario legato alla presenza di reliquie del santo e/o al ritrovamento di reperti, oggetti o manufatti, che conferiscono sacralità al luogo in cui vengono ritrovati o collocati.

Un primo dato da sottolineare per la Puglia è l'inesistenza di santuari martiriali, tuttora aperti al culto.

Nell'ambito di questo primo tipo, un problema a parte è costituito dal santuario di Santa Maria dei Martiri ad Otranto, che, pur essendo intitolato alla Vergine, è connesso con l'episodio dei cosiddetti «ottocento martiri» che nel 1480 si opposero ai Turchi per non abiurare la fede cristiana, subendo, appunto, il martirio. Nel 1538, sul Colle della Minerva, luogo del martirio, sorse per iniziativa dei Padri Minimi di San Francesco da Paola una chiesa con annesso convento intitolata al santo calabrese, copatrono di Otranto. A tale chiesa, solo recentemente (1990) è stato attribuito il titolo di santuario diocesano di Santa Maria dei Martiri. Tale attribuzione ripropone un motivo presente nella storia del cristianesimo pugliese fin dalle origini, allorché molte basiliche e cattedrali furono intitolate alla Madonna (Trani, Siponto, Bari).

Nel secondo tipo, quello relativo ai santuari epifanici, rientra soltanto il santuario di San Michele Arcangelo a Monte Sant'Angelo. Secondo una tradizione molto antica l'Angelo sarebbe

[1] Cfr. il contributo di G. OTRANTO in questo stesso volume.

apparso tre volte; la storiografia locale ha fissato al 490, 492 e 493 gli anni di tali apparizioni. Un'altra apparizione dell'Angelo risalirebbe, secondo la tradizione, al 1656, in occasione della peste.

Il santuario micaelico del Gargano rappresenta il modello ed il prototipo di altri santuari micaelici attestati a partire dall'alto medioevo non solo in Italia, ma anche in altre regioni d'Europa, nelle quali spesso furono trasferiti *pignora* del santuario garganico quasi a volerne mutuare la sacralità e le virtù taumaturgiche del santo.

In margine a questo tipo di santuario ed in riferimento a tale tipologia vanno segnalati altri due luoghi di culto in grotta dedicati all'Angelo, situati a Orsara di Puglia e a Cagnano Varano in provincia di Foggia. Questi due luoghi di culto sono considerati a tutti gli effetti dal popolo come santuari micaelici e sono tuttora mèta di pellegrinaggi.

Al terzo tipo di santuari, quelli sorti sul luogo in cui è vissuto il santo, o in cui si è verificato un particolare evento, appartengono i santuari di San Pietro in Bevagna (Oria, XI secolo, luogo leggendario dello sbarco degli apostoli Pietro, Marco e Andrea presso il fiume Chidro); Beato Giacomo (Bitetto, inizi del XVI secolo); Sant'Oronzo (Ostuni, XVII secolo; il santo fa scaturire la fonte da una roccia per battezzare e dissetare gli abitanti); Sant'Oronzo fuori le mura (Lecce, XVII secolo, sul luogo del presunto martirio; probabilmente esisteva già un edificio di culto nell'XI secolo); San Giuseppe da Copertino (Copertino, XVIII secolo); San Francesco De Geronimo (Grottaglie, XIX secolo); San Francesco Antonio Fasani (Lucera, XX secolo); San Pompilio Maria Pirrotti (Campi Salentina, XX secolo); San Ruggiero (Canne, XX secolo; il santo è vescovo di Canne all'inizio del XII secolo).

Al quarto tipo di santuari, quelli legati alla presenza di reliquie del santo e/o al ritrovamento di oggetti o manufatti, che conferiscono sacralità al luogo in cui vengono ritrovati o collocati, appartiene la basilica di San Nicola (Bari, 1087 traslazione; 1089 dedicazione della cripta).

C'è poi il caso del santuario di San Matteo (San Marco in Lamis, XI secolo), che pone il problema della primitiva funzione di quello che definiamo santuario di San Matteo: esso sorge come abbazia di San Giovanni de Lama nell'XI secolo e in seguito, per iniziativa dei Frati Minori, viene intitolato a San Matteo; in tale prospettiva ad una statua rappresentante il *Pantocrator* vengono aggiunti gli attributi iconografici dell'evangelista (penna e libro aperto). Successivamente si afferma una tradizione secondo la quale nel santuario sarebbe stato portato da Salerno, nella cui cattedrale si conserva il corpo di san Matteo, un dente del santo, ancora oggi oggetto di culto e venerazione.

Dalle nostre ricerche è risultato che a questa quadruplice tipologia si può aggiungere un'altra categoria di santuari: quelli sorti per iniziativa dell'autorità locale, laica o ecclesiastica, o di ordini e congregazioni religiose. Solo in un momento successivo, dietro esplicita richiesta, alcuni di questi santuari furono dotati di reliquie dei santi titolari.

Per i santuari di questo tipo si riscontra una certa 'mobilità' del culto, inizialmente non legato ad un luogo specifico, ma piuttosto a testimonianze iconografiche (per esempio Santi Cosma e Damiano di Alberobello e di Bitonto). È interessante notare come, in alcuni casi (Santi Cosma e Damiano a Bitonto), la devozione popolare sia rivolta maggiormente alle testimonianze figurative del santo (come statue, quadri o affreschi) che consentono di instaurare un rapporto immediato con il santo stesso piuttosto che alle reliquie, oggetto di grande venerazione fino al medioevo. Appartengono a questa categoria, per l'età medievale, i santuari di San Cosimo alla Macchia (Oria, la tradizione lo fa risalire all'VIII seolo); Santa Lucia (Erchie, XI secolo); San Potito (Ascoli Satriano, XII secolo); San Biagio (Ostuni, XII secolo); per l'età moderna quelli dei Santi Cosma e Damiano (Bitonto, XIV secolo); Santi Cosma e Damiano (Alberobello, XVII secolo); per l'età contemporanea quelli di Sant'Antonio di Padova (Trani, XX secolo); Sant'Antonio da Padova (Oria, XX secolo); Santi Cosma e Damiano (Ostuni, XX secolo); Santa Fara (Bari, XX secolo).

Per quest'ultimo santuario è interessante prendere in esame il decreto dell'arcivescovo di Bari-Bitonto mons. Mariano Magrassi, O.S.B., del 1° febbraio 1997, che attribuisce il titolo di santuario diocesano alla parrocchia di Santa Fara in Bari e che pone l'esigenza di un approccio per così dire 'flessibile' al problema dei santuari, che assume rilievo particolare da diocesi a diocesi in funzione delle caratteristiche peculiari del territorio. Il decreto in questione così recita:

> «Il culto e la venerazione popolari nei confronti di S. Fara, sviluppatisi ormai da decenni presso l'omonima chiesa parrocchiale di Bari, con l'affluenza di fedeli da tutta la Diocesi, comporta colà lo svolgersi anche di attività pastorali particolari. In presenza di ciò, già da qualche anno il parroco e il ministro provinciale dei Cappuccini di Puglia, ai quali fin dal 1947 è stata affidata la parrocchia di S. Fara, hanno fatto richiesta di ufficializzare tale situazione, impegnandosi prima a formalizzare, tramite convenzione, l'affidamento della parrocchia alla Provincia religiosa. Ora è venuto finalmente il momento di accogliere tale richiesta, in vista del bene delle anime e per la maggior gloria di Dio. Per cui ... approvo che la chiesa parrocchiale di S. Fara in Bari sia d'ora in poi insignita del titolo di Santuario in senso lato e non giuridico, nel rispetto cioè dei diritti e dei doveri dell'omonima parrocchia, le cui funzioni restano preminenti. Contemporaneamente approvo l'allegato Statuto del Santuario, *ad experimentum* per un quinquennio»[2].

Dai dati preliminari della ricerca in corso è emersa, inoltre, un'interessante problematica che possiamo definire di 'appropriazione santuariale'. Essa consiste nella sostituzione del culto di un santo con quello rivolto a Maria, o viceversa. Talvolta è Maria che si 'appropria' della dedicazione del santuario nel quale invece viene praticata la devozione verso altri santi (Santa Maria dei Martiri ad Otranto), in altri casi è un santo o un beato che nella pietà popolare si sovrappone al culto mariano (è il caso, ad esempio, del Beato Padre Pio da Pietrelcina, venerato a San Giovanni Rotondo nel santuario di Santa Maria delle Grazie). Altri casi da segnalare sono quelli relativi a chiese che sono intitolate ad un santo diverso da quello verso il quale sono rivolti il culto e la devozione dei pellegrini che vi si recano (san

[2] Decreto di attribuzione del titolo di santuario alla parrocchia di Santa Fara in Bari, in «L'Odegitria. Bollettino Diocesano. Atti ufficiali e attività pastorali dell'Arcidiocesi di Bari-Bitonto», LXXIII, 1997, p. 1.

Francesco Antonio Fasani venerato nella chiesa di san Francesco d'Assisi a Lucera; san Pompilio Maria Pirrotti venerato nella chiesa dello Spirito Santo a Campi Salentina).

Santuari e pellegrinaggi nella Campania medievale

L'esempio di Montevergine

di *Giovanni Vitolo*

La lentezza con cui procede la schedatura dei circa trecento santuari campani finora individuati, se impedisce di fare un quadro complessivo del fenomeno, consente tuttavia già di individuare, relativamente almeno al medioevo, alcuni elementi meritevoli di riflessione. Innanzitutto la funzione santuariale svolta per un periodo più o meno lungo (in ogni caso sempre plurisecolare) dalle cattedrali delle maggiori città della regione, e ciò grazie soprattutto, ma non solo, agli eccezionali corpi santi in esse custoditi. Si tratta delle cattedrali di Salerno, Amalfi e Napoli: le prime due grazie alle reliquie dei santi apostoli Matteo e Andrea, la terza in quanto custode di uno spazio sacro al suo interno, il santuario di Santa Maria del Principio, probabilmente il più antico edificio sacro della città, che fu inglobato nella cattedrale di Santa Restituta, fondata secondo la tradizione da Costantino e a sua volta inserita nella nuova costruzione, iniziata nel 1294 da Carlo II d'Angiò e completata in poco più di una ventina d'anni (in sostanza oggi il santuario si trova ad essere una cappella di quella che è a sua volta una grande cappella lungo la navata sinistra del duomo). A queste tre cattedrali è da aggiungere quella di Benevento, diventata meta di pellegrinaggio grazie alle reliquie dell'apostolo Bartolomeo, anche se esse erano custodite in una apposita chiesa poco distante.

Oggi a svolgere funzioni santuariali è solo la cattedrale di Napoli, mentre le altre, che nel medioevo alimentavano un movimento di pellegrini di ambito internazionale, hanno ora un richiamo più turistico che religioso. Il loro momento di maggior fama è da collocare tra Due e Quattrocento, quando erano inserite

in un vero e proprio circuito, percorso dai pellegrini diretti a Gerusalemme, tra i quali Brigida di Svezia, che le visitò tra il 1364 e il 1372.

Sempre a Napoli altri due santuari sono esemplificativi di fenomeni rilevabili anche altrove. Il primo è quello dell'emergere di uno spazio sacro all'interno di un preesistente edificio di culto, del quale finisce con il cambiare la natura. È il caso del santuario dell'Addolorata, formatosi nel corso del Settecento all'interno della chiesa seicentesca di Santa Brigida di Svezia: santa che ha finito con l'essere assimilata alla Madonna, perdendo i suoi connotati di profetica fustigatrice dei costumi corrotti dei vertici politici ed ecclesiastici della società del suo tempo[1]. Casi diversi, ma inquadrabili sempre in questa tipologia santuariale, sono quelli di San Giacomo della Marca all'interno della chiesa francescana di Santa Maria la Nova e del Crocefisso nella chiesa domenicana di San Domenico Maggiore.

Con San Giacomo della Marca siamo nel pieno del fenomeno dell'osservanza francescana, che portò alla nascita di una serie di santuari, per lo più dedicati alla Madonna delle Grazie, che erano le chiese dei conventi sorti immediatamente fuori dei centri abitati, nei confronti dei quali si ponevano come una sorta di baluardo spirituale. Il caso più emblematico è quello di Benevento, dove il santuario non solo alimenta ancora oggi flussi di pellegrinaggio a carattere interregionale, dopo aver contribuito ad annullare del tutto la forza di richiamo di quello di San Bartolomeo, ma ha creato addirittura le condizioni perché l'apostolo perdesse sostanzialmente il ruolo di santo patrono a vantaggio della Madonna delle Grazie, la cui festa ha un rilievo di gran lunga superiore rispetto a quella di San Bartolomeo[2].

[1] A. VALERIO, *Brigida di Svezia a Napoli: da una presenza politica ad un culto devozionale*, in G. VITOLO (ed), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, Napoli 1999, pp. 67-77.

[2] R. DI MEGLIO, *I culti diffusi dall'Osservanza francescana*, in G. VITOLO (ed), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, cit., pp. 165-179.

Il santuario beneventano è anche esemplificativo di un fenomeno di portata più generale, e cioè l'incidenza del centro di culto sulle dinamiche territoriali, grazie alla sua capacità di far nascere presso di sé un nucleo abitato destinato a restare autonomo o a saldarsi all'insediamento umano preesistente, come avvenne appunto nella città sannita, ma anche a Napoli, dove il nome di Santa Maria di Piedigrotta farebbe pensare a un santuario rupestre in zona isolata, ma che oggi si trova in pieno centro cittadino. Il discorso è comunque da inserire in quello più ampio dei santuari mariani, che anche in Campania sono stati, a partire soprattutto dal tardo medioevo, un fenomeno di grande rilevanza.

Un santuario mariano un po' particolare è quello di Montevergine, in Irpinia, legato a una delle più vitali esperienze religiose del Mezzogiorno medievale. Ne fu iniziatore, intorno al 1120, Guglielmo da Vercelli († 25 giugno 1142), il quale, dopo un pellegrinaggio a Santiago di Compostela durato cinque anni e dopo aver fatto tappa, nell'itinerario verso Gerusalemme, nei luoghi santi della Campania, della Lucania e della Puglia, si lasciò convincere da Giovanni da Matera, fondatore di Santa Maria di Pulsano, a continuare in Italia meridionale la sua esperienza di penitente volontario, finendo poi col radunare intorno a sé sul monte Partenio una comunità di eremiti laici e chierici, ai quali propose un modello normativo non molto diverso da quello dato da Pier Damiani ai suoi confratelli di Fonte Avellana[3]. Non è stato ancora chiarito che cosa abbia attirato ben presto sul monte i pellegrini, se la fama di santità di Guglielmo e l'aspettativa di riceverne consigli e miracoli, come afferma il monaco Giovanni del Goleto, che ne scrisse la vita prima del 1154 («iam per universas illius regionis partes eius nomen innotuit eiusque celebri fama ubique clarescente, viri et mulieres summa cordis alacritate ad eum concurrebant»)[4], o un culto mariano im-

[3] G. ANDENNA, *Guglielmo da Vercelli e Montevergine: note per l'interpretazione di una esperienza religiosa del XII secolo nell'Italia meridionale*, in C.D. FONSECA (ed), *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*, I, Galatina 1983, pp. 87-118.

[4] G. MONGELLI, *La prima biografia di S. Guglielmo da Vercelli fondatore di Montevergine e del Goleto. Testo critico latino con la versione italiana a fronte*, Abbazia di Montevergine 1979, p. 144.

piantatovi dall'eremita vercellese o, più probabilmente, da lui rilanciato.

All'origine del problema c'è non solo l'oscurità che quasi sempre avvolge la fase iniziale della vita di istituzioni destinate a grande fortuna, ma anche la difficoltà che hanno incontrato finora gli storici di Montevergine a fare luce sui rapporti tra il monastero del Partenio e quello di San Salvatore al Goleto, ugualmente fondato da Guglielmo di Vercelli, ma indipendente e, anzi, in competizione con il primo nella gestione della memoria del fondatore. Questi, come già ho avuto modo di dimostrare altrove[5], non aveva mirato né a fare di Montevergine un monastero di tipo cassinese-cavense, e quindi esente dalla giurisdizione vescovile, né tanto meno a metterlo alla testa di una congregazione, per cui aveva lasciato il Partenio quando i suoi seguaci si erano mostrati impazienti di procedere in quella direzione. Orbene, non si è dato finora adeguato peso al fatto che i primi capitoli della *Legenda sancti Guilielmi* (della quale sarebbe forse il caso di riconsiderare tutta la storia del testo) sono opera appunto di un monaco del Goleto, il quale in maniera più o meno consapevole era portato ad evidenziare non solo i conflitti tra il santo eremita e i suoi primi seguaci, ma anche la capacità che egli aveva avuto da vivo, e che evidentemente si sperava che avrebbe avuto da morto, di dar vita a un culto e quindi a un flusso di pellegrinaggio; di conseguenza l'agiografo era indotto a passare sotto silenzio l'esistenza di un culto mariano preesistente all'arrivo di Guglielmo e ad attribuire solo a lui l'accorrere dei fedeli.

Il suo intento di promuovere il pellegrinaggio sulla tomba del santo, al Goleto, risulta chiaro dai miracoli che egli gli attribuisce a favore di devoti che si erano recati colà. Il primo è quello della fanciulla orfana, che un *ictus* aveva lasciata semiparalizzata e alla quale la madre, comparendole in sogno, dice di recarsi al più presto alla tomba del santo: invito che contemporaneamente lo stesso Guglielmo rivolge alla sorella dell'inferma, apparendole in sogno e qualificandosi come «fundator et custos eiusdem

[5] G. VITOLO, *Eremitismo, cenobitismo e religiosità laicale nel Mezzogiorno medievale. A proposito di alcune recenti pubblicazioni*, in «Benedictina», 30, 1983, pp. 531-540.

domus» (del Goleto)[6]. Un altro miracolo ha per protagonista una fanciulla di Montemarano, ma trasferitasi a Monticchio (siamo sempre nell'area circostante il Goleto), anche lei con metà del corpo paralizzato e per giunta indemoniata: il santo le appare in sogno e le ordina di recarsi subito a visitare la sua tomba («Surge quantocius et meum studeas tumulum visitare»)[7]. A beneficiare del terzo miracolo è, infine, una indemoniata di Paternopoli – siamo sempre nella stessa zona – che amici e parenti conducono sulla tomba del santo, il quale ovviamente non delude le loro aspettative[8]. Si tratta, come si vede, di miracoli che è dato di ritrovare non raramente in testi del genere, ma che in questo caso acquistano un significato particolare perché volti a promuovere il culto di san Guglielmo nell'abbazia del Goleto in concorrenza con quello mariano, ormai affermatissimo a Montevergine, come si rileva da un documento del dicembre 1139, con il quale tal Falco del fu Rinaldo di Avella, prima di partire per Gerusalemme, fa una donazione alla «ecclesia Sancte Marie de monte Virginis», indicandola come meta di «quamplures», che vi si recano «Dei misericordiam et nostrorum peccatorum innumerabilium veniam deposcentes»[9]. Dato che allora Guglielmo aveva già lasciato Montevergine sotto la guida del suo discepolo Alberto (lui sì probabilmente fondatore della congregazione), per riprendere le sue peregrinazioni per i monti dell'Appennino meridionale, finendo poi, come si è detto, la sua vita al Goleto, risulta un po' difficile credere che sia stata la sua persona ad alimentare il pellegrinaggio al Partenio, anche perché la sua tomba al Goleto, nonostante l'impegno dell'agiografo Giovanni, non attirò affatto pellegrini; né si ebbe una diffusione del suo culto in Irpinia e nelle altre aree a più forte irradiazione verginiana, come avvenne ad esempio in Toscana con san Romualdo, il cui culto, prima presente solo all'interno dell'or-

6 G. MONGELLI, *La prima biografia di S. Guglielmo da Vercelli*, cit., p. 200.

7 *Ibidem*, p. 210.

8 *Ibidem*, p. 206.

9 P. TROPEANO, *Codice diplomatico verginiano*, III, Montevergine 1979, p. 232. Su questo documento cfr. G. MONGELLI, *Storia di Montevergine e della congregazione verginiana*, 2 voll., Avellino 1965, I, p. 88.

dine camaldolese, ebbe ad un certo punto diffusione in ambito regionale[10]. Il pellegrinaggio a Montevergine si configurò quindi fin dall'inizio come tipicamente mariano e si incrementò di pari passo con la diffusione del movimento verginiano in un'area progressivamente sempre più estesa. Tradizionalmente si ritiene che esso sia stato alimentato dallo sviluppo della congregazione del Partenio, per cui sarebbero stati i monaci che si insediavano nelle nuove sedi a propagandare la devozione verso la Madonna di Montevergine e a organizzare i pellegrinaggi alla loro casa madre[11]; il che indubbiamente in buona misura è vero, anche se tutto lascia credere che in non pochi casi sia stato il pellegrinaggio a favorire la nascita di insediamenti verginiani.

Quello che comunque può dirsi con certezza è che il pellegrinaggio non fu semplicemente una delle componenti della vita dell'abbazia verginiana e dei monasteri da essa dipendenti, bensì quella più importante, quella intorno alla quale essa si venne organizzando, con riflessi non soltanto sulla spiritualità delle popolazioni locali, ma anche sul piano sociale e dell'organizzazione del territorio. L'incidenza del pellegrinaggio mariano sulla religiosità delle popolazioni dell'Irpinia e del Salernitano è espressa bene da un documento del marzo 1391[12]. Si tratta di una supplica rivolta al papa Bonifacio IX dagli abitanti di Summonte, nella quale essi ricordano con struggente nostalgia i tempi felici in cui potevano recarsi «peregrinanter» al santuario del Partenio quasi ogni domenica e negli altri giorni festivi. Lì ricevevano «spiritualia alimenta» e la grande consolazione di sentirsi partecipi, nel mentre assistevano agli uffici divini, dei benefici spirituali delle preghiere e delle opere di carità «que fiebant in eo incessabiliter». Ora che tutto questo non è possibile,

[10] C. CABY, *Du monastère à la cité. Le culte de saint Romuald au Moyen Age*, in «Revue Mabillon», 67, 1995, pp. 137-158.

[11] P. TROPEANO, *Montevergine nella storia e nell'arte. Periodo normanno-svevo*, Napoli 1973, p. 192.

[12] G. MONGELLI, *Storia di Montevergine*, cit., II, p. 693; G. VITOLO, *«Vecchio» e «nuovo» monachesimo nel regno svevo di Sicilia*, in A. ESCH - N. KAMP (edd), *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, Tübingen 1996, pp. 182-200, qui p. 191.

a causa di una grave lacerazione prodottasi all'interno della comunità monastica e per la quale i pellegrini chiedono un intervento del pontefice, essi si sentono fortemente depressi e hanno paura di non potersi preparare bene alla morte («quibus cessantibus vivere in mundo non crederent nec etiam bene mori»).

Questo rapporto così stretto con il mondo dei laici, di cui è espressione anche il necrologio nel quale sono inseriti i benefattori partecipi dei benefici spirituali della comunità monastica[13], diede un forte impulso al fenomeno dell'oblazione in tutta una varietà di forme. Gli oblati, infatti, non formavano una categoria omogenea, dato che alcuni donavano se stessi e i loro beni, di cui per lo più conservavano l'usufrutto vita natural durante, ma restavano nelle loro case, vivendo sostanzialmente come penitenti volontari e partecipando soltanto ai benefici spirituali delle preghiere e dei riti che si celebravano nel monastero. Altri – ma si tratta di una minoranza – chiedevano di essere accolti nel monastero come frati conversi; altri ancora restavano nelle loro case, ma i monaci avrebbero dovuto provvedere al loro sostentamento, oltre che al vestiario.

Un altro elemento da sottolineare è il fatto che gli oblati non erano in posizione passiva di fronte alla comunità monastica, limitandosi a riceverne aiuto spirituale e materiale nonché sepoltura e riti di suffragio dopo la morte, ma non di rado la sostenevano con il loro impegno diretto o assumendone la rappresentanza legale in occasione di negozi giuridici o gestendo direttamente chiese (nel caso di oblati sacerdoti), beni monastici e istituzioni caritative. In riferimento a questo tipo di impegno particolarmente interessante è il caso di fra' Giovanni di Raginolfo e della casa dei poveri («domus pauperum») di Apice, presso Benevento. Questa era stata fondata da Comitissa, moglie del conte Raone di Balvano, fuori della porta di San Pietro di Apice «ad receptionem pauperum» e donata a Montevergine prima dell'ottobre del 1232, quando la donatrice la dotò di un orto confinante con altri beni della *domus*. Nell'agosto del 1235 l'abate Giovanni, dicendola destinata anche «ad receptionem

[13] M. VILLANI, *Monachesimo e mondo dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il necrologio di Montevergine*, Altavilla Silentina 1990.

peregrinorum», l'affida vita natural durante al predetto oblato Giovanni con l'incarico di governarla «tamquam bonus paterfamilias» e con la garanzia che se, fattosi vecchio, le sue condizioni di salute non gli permetteranno più di assolvere ai suoi compiti e l'abate dovrà procedere alla nomina di un altro amministratore, questi opererà ai suoi ordini e, dopo la sua morte, provvederà al sostentamento della vedova Maria. Fra' Giovanni, a sua volta, si impegna a vestire l'abito bianco dei Verginiani unitamente a sua moglie, con la quale vivrà onestamente. Se egli sopravviverà alla moglie, resterà al servizio della *domus* («in servitio dicte domus permanebit») e non passerà a seconde nozze («aliam uxorem non accipiet vita sua»). Analogamente, nel caso che sia lui a morire per primo, la moglie «in servitio ipsius domus permanebit» e, «honeste vivens in vita sua, non accipiet alium virum»[14].

Quello di Apice era soltanto uno dei tanti ospedali-ospizi che i Verginiani possedevano in varie località della Campania e della Puglia, di fondazione propria o donati da laici, come nel caso di Apice. Quello più importante era dedicato a San Tommaso ai piedi del monte, già documentato nel 1164 e intorno al quale sorse poi il casale «hospitalis montis Virginis», l'attuale centro abitato di Ospedaletto d'Alpinolo[15]. Dotato di una cappella, anch'essa documentata nel 1164, divenne anzi il vero cuore pulsante della congregazione, retto nella prima metà del secolo XIII da energici e attivi cellerari, coadiuvati da vestarari e infirmari[16].

Poco dopo i Verginiani costruirono gli ospedali di Maddaloni (già documentato negli anni 1196-1199)[17] e di Troia (fondato

14 G. VITOLO, *Religiosità delle opere e monachesimo verginiano nell'età di Federico II*, in «Benedictina», 43, 1996, pp. 135-150, di cui riutilizzo di qui in avanti alcune parti.

15 P. TROPEANO, *Codice diplomatico verginiano*, V, Montevergine 1981, pp. 153-157.

16 *Abbazia di Montevergine. Regesto*, a cura di G. MONGELLI, voll. I-II, Roma 1956-1957, nn. 1460, 1473, 1505, 1579, 1656, 1706, 1759, 1792, 1793, 1886, 1921.

17 Nel 1196 ne era custode il frate Giovanni Burrello; nel 1199 appare invece retto da un priore, nella persona del padre Pietro di Trentinara, ancora in

intorno al 1203 e retto nel 1225 dall'ospitalario fra' Nicola)[18]. Nel 1209 ebbero in dono un ospedale in località Gausenta, nei pressi di Eboli: donazione confermata nel 1221 con atto scritto, ma di cui non si hanno in seguito altre notizie[19]. Ben documentato è invece l'*hospitale pauperum* di Eboli (località Pendino), destinatario di un lascito per l'acquisto di letti nel febbraio del 1243, quando era retto da fra' Tommaso de Falco[20]. Compreso tra i possedimenti verginiani confermati da Urbano IV nel 1264[21], non è possibile sapere se sia stato fondato direttamente dai monaci o sia pervenuto loro per donazione. Lo stesso vale per l'*hospitale pauperum* di Nocera e per quello di Salerno, ugualmente confermati da Urbano IV nel 1264 insieme a quello di Apice. Dell'ospedale di Chiusano (oggi Chiusano di San Domenico, presso Avellino) si sa soltanto che nel marzo del 1227 era oggetto di una lite con l'arcivescovo di Benevento[22].

Del resto, che l'assistenza ai poveri e ai pellegrini fosse considerata ormai un elemento essenziale della spiritualità verginiana, è dimostrato dai lasciti testamentari che vengono fatti ai monaci del Partenio per la fondazione o la gestione di ospedali e per l'assistenza ai poveri. Così nel 1292 Orlando Manescalco chiede la fondazione a Marigliano, presso Nola, di un ospedale attrez-

carica nel 1201: *Abbazia di Montevergine. Regesto*, cit., nn. 1003 (nota 1), 1048, 1075, 1124.

18 *Ibidem*, nn. 1559, 2006, 2006.

19 *Ibidem*, n. 1467.

20 *Ibidem*, n. 1925.

21 *Ibidem*, n. 2131. A Eboli c'erano in età sveva vari altri ospedali, tra cui quelli di San Giovanni di Gerusalemme, dipendente da quello omonimo di Capua, e di Santa Maria dei Teutonici, dell'ordine dei cavalieri teutonici: C. Carlone - F. Mottola, *I regesti delle pergamene dell'abbazia di S. Maria Nova di Calli (1098-1513)*, Salerno 1981, nn. 211, 229, 308, 343, 367; G. Vitolo, *Parrocchie, insediamenti francescani e pratica testamentaria a Eboli nel basso Medioevo*, in C. Carlone (ed), *I regesti delle pergamene di S. Francesco di Eboli* (Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale, 5), Altavilla Silentina 1986, p. XX.

22 *Abbazia di Montevergine. Regesto*, cit., n. 1601.

zato per ospitare quattro poveri[23]. Nel 1311 Giovanni Laudoisio di Fontanarosa, nell'Avellinese, dona a Montevergine tutti i suoi beni, tra cui la cappella di San Giacomo e l'*hospitale pauperum* con annesso orticello, da lui fondato fuori delle mura del paese[24]. Nel 1314 Bartolomeo di Capua, protonotario del Regno, nel fondare a Napoli la chiesa di Santa Maria di Alto Spirito e nell'affidarla ai Verginiani, chiede che presso di essa si formi una comunità di almeno sei monaci sacerdoti e un ospizio capace di rifornire dodici poveri di vitto, alloggio, vestiti e quant'altro loro necessario («de cibo, potu, vestitis, lectis et oportunis omnibus»)[25]. Nel 1335 il chierico Roberto figlio di Riccardo nel suo testamento lascia ai padri verginiani un piccolo edificio a più piani (*palaciolum*) a Tocco (oggi Tocco Caudio, a 29 km da Benevento), perché vi facciano sorgere un ospedale per i poveri[26] . Lo stesso fa l'anno dopo un altro chierico di Tocco, Guglielmo de Alano, il quale destina allo scopo una sua casa nella parrocchia di San Vincenzo, lasciando anche una rendita annua per il mantenimento di due letti[27].

Ospizi e ospedali non erano però solo istituzioni benefiche a favore di poveri e pellegrini, ma anche strutture di accoglienza che contribuivano a potenziare determinati percorsi e a influire sulle dinamiche dell'insediamento, come dimostra il caso dianzi menzionato di Ospedaletto d'Alpinolo, formatosi proprio intorno all'ospedale verginiano ai piedi del Partenio. Su una vasta area intorno all'abbazia, d'altra parte, l'abate di Montevergine esercitò già dalla fine del secolo XII poteri giurisdizionali in

23 *Ibidem*, n. 2532.

24 *Ibidem*, n. 2827.

25 *Ibidem*, n. 2866; C. SALVATI, *Insediamenti verginiani nella provincia di Napoli*, in *La società meridionale nelle pergamene di Montevergine. I Normanni chiamano gli Svevi*, Atti del secondo convegno internazionale, Montevergine 12-15 ottobre 1987, Montevergine 1989, pp. 151-191, qui p. 187. Alla novella fondazione nel luglio del 1336 furono donati degli immobili nella piazza di Santa Maria Maggiore «ad opus infirmarie seu infirmorum monachorum» (*Abbazia di Montevergine. Regesto*, cit., n. 3348).

26 *Ibidem*, n. 3332.

27 *Ibidem*, n. 3344.

ambito sia civile che ecclesiastico, per effetto dei privilegi ottenuti dai pontefici e dai sovrani normanni e svevi, per cui il pellegrinaggio compiuto dalle comunità di abitanti di queste zone e le strutture di accoglienza su cui esse potevano contare si configuravano anche come elementi non secondari di controllo del territorio e di coesione delle comunità umane che vi risiedevano e, in ultima istanza, dell'esercizio del potere locale.

Per cogliere appieno l'originalità dell'esperienza verginiana in collegamento con il mondo del pellegrinaggio, può essere utile a questo punto confrontarla con quella di un altro monastero che ebbe una presenza non meno significativa nel Mezzogiorno, vale a dire Montecassino, che ugualmente si dotò di strutture di accoglienza per poveri e pellegrini. Ce ne parla Leone Ostiense a proposito dell'impegnativo programma di rinnovamento edilizio intrapreso sul finire del secolo XI dall'abate Desiderio, il quale fece costruire nei pressi dell'abbazia un centro di accoglienza per pellegrini dotato di tutti i servizi («xenodochium maximum ad susceptionem peregrinorum cum universis suis oportunitatibus»)[28], riservando agli ospiti («ad hospitum receptionem») la costruzione (*domus*) originariamente destinata ai pellegrini, non senza averla prima ampliata e abbellita. I poveri e i pellegrini di passaggio o bisognosi di una sosta prima di intraprendere la salita verso il monastero potevano invece contare sull'ospizio-ospedale fondato a valle, presso il ponte di San Germano, dal monaco Mauro qualche decennio prima, vale a dire verso la metà del secolo XI[29]. Una situazione, quella di Montecassino, che parrebbe del tutto simile a quella di Montevergine, ma che tale non era in realtà, perché il pellegrinaggio al sacro monte ebbe allora e ha mantenuto inalterato nel corso dei secoli un carattere internazionale ed elitario, più per pellegrini venuti da lontano[30] che per comunità di abitanti del territorio circostante:

[28] *Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. HOFFMANN (*Die Chronik von Montecassino*) (MGH. *Scriptores*, 34), III, Hannover 1980, 33, p. 407.

[29] E. GATTOLA, *Historia abbatiae Cassinensis*, I, Venetiis 1733, p. 313.

[30] Che in pieno secolo XIV Montecassino figurasse ancora tra i più celebri santuari, accanto a Monte Sant'Angelo, San Nicola di Bari, Sant'Andrea di Amalfi, Assisi, Santiago di Compostela, è dimostrato dai lasciti per pellegrinaggi

pellegrinaggio, quindi, non paragonabile né a quello verginiano, che, pur avendo richiamato nel corso dei secoli anche pellegrini illustri, è stato sempre popolare e di ambito regionale (o, se vogliamo, interregionale) né a quello verso San Michele del Gargano, che fu sì internazionale ed elitario, ma non smise mai di avere nello stesso tempo un forte richiamo sulle popolazioni dell'Appennino centro-meridionale, legandosi poi nel tardo medioevo al mondo della transumanza e acquistando un carattere prevalentemente interregionale[31]. Ad esso gli stessi cassinesi diedero un contributo non irrilevante gestendo l'ospedale fondato, «pro susceptione ... peregrinorum et pauperum», proprio a Monte Sant'Angelo tra il 1098 e il 1100 da Giovanni de Curte, nipote del conte Enrico, e da lui affidato a Montecassino: ospedale che fu destinatario di molte donazioni da parte di benefattori di ogni ceto sociale e che rimase in attività almeno fino alla fine del Duecento[32]. Non può dirsi quindi che Montecassino non sia stata pienamente coinvolta nel fenomeno del pellegrinaggio in tutti gli aspetti che abbiamo evidenziati in precedenza per Montevergine: da quelli della spiritualità a quelli sociali e politici. Eppure si è trattato di due esperienze diverse, perché per la prima il pellegrinaggio fu solo una componente – e per giunta destinata a ridimensionarsi nel corso del tempo – della vita dell'abbazia, mentre per la seconda ne è stato l'elemento caratterizzante fin dalla nascita e per tutta la sua vita, ormai quasi nove volte secolare.

presenti nei testamenti napoletani: R. BEVERE, *Suffragi, espiazioni postume, riti e cerimonie funebri dei secoli XII, XIII e XIV nelle province napoletane*, in «Archivio storico per le province napoletane», 21, 1896, pp. 119-132, qui p. 121.

[31] M. SPEDICATO, *Persistenze e mutamenti nel pellegrinaggio micaelico in età post-tridentina (secc. XVI-XVII)*, in P. CORSI (ed), *Pellegrinaggi, pellegrini e santuari sul Gargano*, San Marco in Lamis 1999, pp. 115-131, in particolare pp. 119 s.

[32] T. LECCISOTTI, *Le colonie cassinesi in Capitanata*, II: *Il Gargano* (Miscellanea cassinese, 15), Montecassino 1938; P. CORSI, *Il «Pellegrino al Gargano» rivisitato. Pellegrini e santuari nel Gargano medievale*, in P. CORSI (ed), *Pellegrinaggi, pellegrini e santuari sul Gargano*, cit., pp. 9-33, qui p. 15.

Il censimento dei santuari cristiani in Calabria

Alcune considerazioni

di *Giuseppe Roma*

1. *Stato dei lavori e delle ricerche*

Il gruppo di lavoro da me coordinato in Calabria e impegnato nella schedatura dei santuari cristiani sul territorio regionale, con molta abnegazione e a volte impegnandosi più del dovuto, sta procedendo abbastanza velocemente nella raccolta dei dati[1].

Le difficoltà maggiori nella compilazione delle schede sono derivate dalla circostanza che, almeno per quanto riguarda i santuari cristiani della Calabria, studi di qualche rilievo scientifico ad oggi non sono stati prodotti e la documentazione che è possibile reperire s'inquadra a volte in un ambito locale, fortemente campanilistico, portato all'esaltazione di dati non sempre attendibili e verificabili. Nella compilazione delle schede, quindi, si è cercato di privilegiare l'indagine diretta sul campo, con la raccolta di tutti i dati possibili e il controllo rigoroso delle fonti. I siti utili al momento individuati e precensiti sono 102; di questi, quelli già schedati sono in numero di 80. Il territorio maggiormente indagato è stato quello della Calabria centro-settentrionale, dal momento che i territori provinciali di Vibo Valentia e Catanzaro, per oggettivi impedimenti dei responsabili preposti al lavoro di schedatura, restano ancora scoperti per quanto riguarda l'individuazione esatta dei siti.

[1] Il gruppo di lavoro è composto da 13 schedatori che sono stati divisi per aree provinciali. In particolare vorrei ringraziare i dottori A. Coscarella, P. Gallo, G. De Rose, che si sono prodigati in modo particolare per il progetto di censimento.

Ai fini della schedatura sono stati presi in considerazione soltanto luoghi considerati sacri aventi le seguenti caratteristiche: a. un oggetto di culto; b. una festa almeno annuale; c. un pellegrinaggio di massa di varia provenienza; d. l'attestazione di miracoli. Sono stati censiti sia i santuari ufficialmente dichiarati tali, sia i luoghi di culto non ancora riconosciuti dall'autorità ecclesiastica, ma che presentano le stesse caratteristiche riguardanti il culto, la festa, il pellegrinaggio.

Il lavoro anche se ancora incompleto, offre, tuttavia, uno spaccato significativamente indicativo sulla tipologia dei santuari calabresi. Le 80 schede già completate, infatti, disegnano il seguente quadro: 55 santuari con un culto rivolto ai santi; 11 con culto di tipo epifanico; 10 in cui il culto è determinato da altri eventi; 4 santuari con culto tributato a un martire della fede (grafico 1). Per quanto riguarda la tipologia architettonica, 41 si presentano come organismi architettonici complessi; 35 come edifici mononucleari, mentre 4 sono santuari rupestri (grafico 2). L'oggetto venerato negli 80 santuari esaminati è costituito nel 91% dei casi da un'immagine (44 statue; 22 dipinti su tela o su parete; 6 icone bizantine o bizantineggianti) e per il restante 9% da reliquie (grafico 3). In quanto alla dedicazione, 56 sono in vario modo dedicati alla Madonna, 17 a un santo, 5 cristologici, e 2 a un beato (grafico 4). Il pellegrinaggio è essenzialmente locale per 55 degli 80 santuari presi in considerazione (grafico 5).

2. *Il concetto dinamico di «luogo santo»*

Una considerazione, tuttavia, va fatta sul termine «santuario», che dal punto di vista del diritto canonico, indica semplicemente una devozione nei riguardi di un luogo in cui si conservano delle reliquie, legate in qualche modo a eventi miracolosi, e meta di pellegrinaggi[2]. Nella sua accezione attuale, infatti, il

[2] M. MORANI, *Sull'espressione linguistica dell'idea di «santuario» nelle civiltà classiche*, in M. SORDI (ed), *Santuari e politica nel mondo antico*, IX, Milano 1983, pp. 8-9.

Grafico 1. *Tipologia del culto*

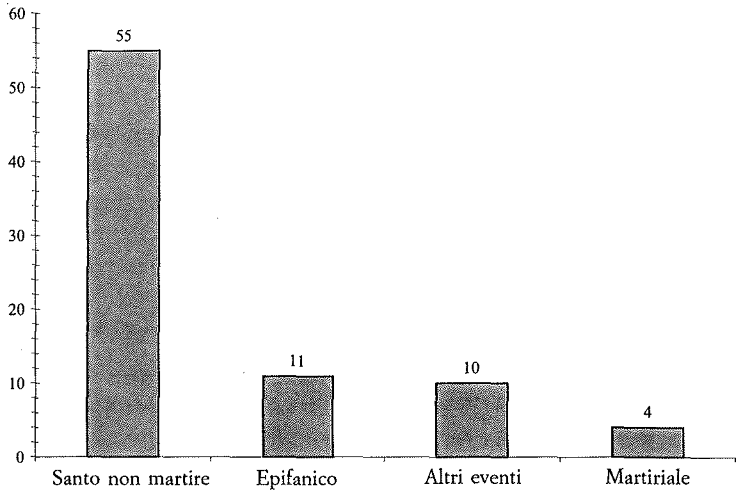


Grafico 2. *Tipologia architettonica*

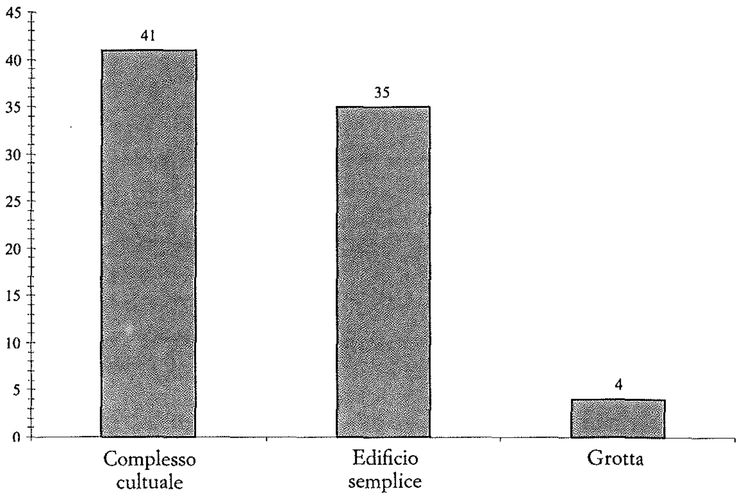


Grafico 3. *Oggetto del culto*

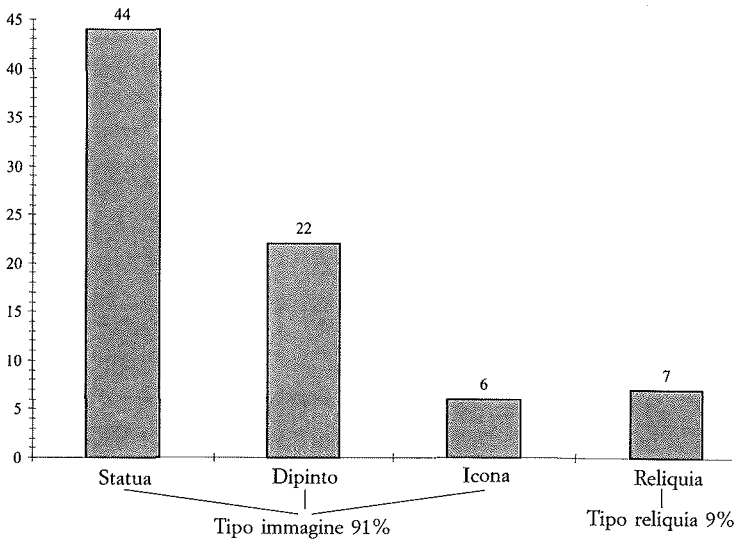


Grafico 4. *Dedicazione*

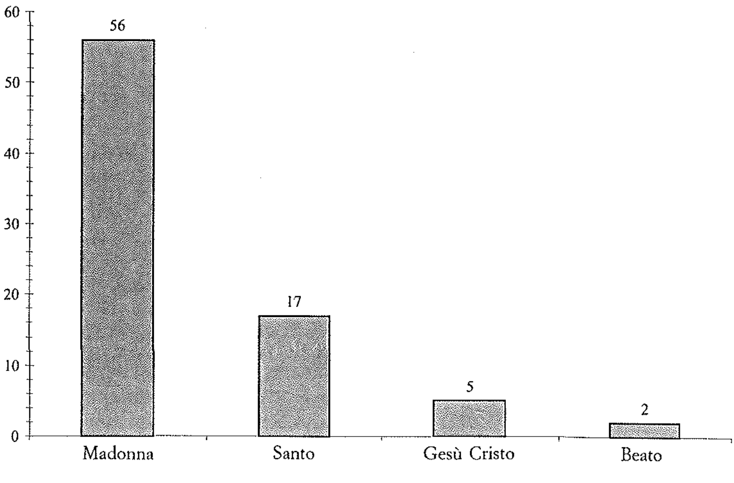
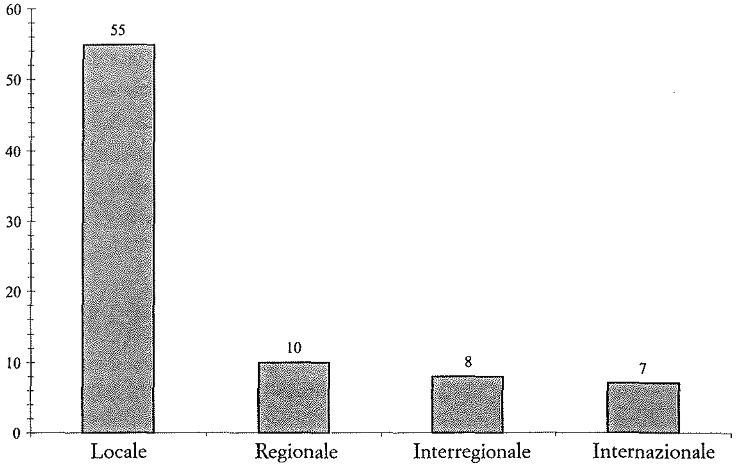


Grafico 5. *Provenienza dei pellegrini in età contemporanea*



termine è il risultato di una stratificazione culturale che nei secoli ha di volta in volta ridefinito il concetto di «luogo sacro». Se per Mircea Eliade tutte le religioni hanno ognuna un «territorio sacro»[3], che ritualmente viene identificato come «centro del mondo», una piccola parentesi va aperta per quanto riguarda la definizione di «luogo santo» per i cristiani.

È noto che il cristianesimo delle origini rifuggiva dall'idea di «luogo santo», in quanto riteneva quasi blasfemo legare la divinità a un determinato luogo. Eusebio sosteneva che solo gli ebrei[4] e i pagani potessero avere «luoghi santi», perché il cristianesimo non poteva riconoscere la santità di luoghi fisici, ma solo spirituali[5]. La svolta si ha intorno al 325, quando

[3] M. ELIADE, *Patterns in Comparative Religion*, London 1958, p. 357.

[4] Il concetto di «luogo santo» è più volte richiamato nella Bibbia, come per esempio in Esodo 19,23: «Metti dei termini al monte e sia come sacro ...».

[5] R. MARKUS, *Come poterono dei luoghi diventare santi?*, in F.E. CONSOLINO (ed), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1995, p. 174.

Macario, vescovo di Gerusalemme, dà avvio alla demolizione del *Capitolium* di Aelia[6] e durante la demolizione, sotto il terrapieno su cui sorgeva, «par' ejlpida pa'san» (contro ogni speranza), si rinvenne la tomba che si disse fosse il Sepolcro di Cristo[7]. Draciliano, *praeses* della Provincia, per ordine di Costantino sovrintende alla costruzione degli edifici in Terra Santa quali la basilica del Santo Sepolcro, quella della Natività a Betlemme e dell'Eleona sul Monte degli Ulivi[8]. Con la costruzione delle basiliche ha inizio il «pellegrinaggio»[9] verso la Palestina e anche il concetto di «luogo santo» viene a poco a poco accettato.

6 EUSEBIO, *Vita Constantini*, III, 25-28.

7 *Ibidem*, 26, 96. Sulla base di un documento contenuto nella *Vita Constantini* (II, 40), la cui autenticità è messa fortemente in dubbio, si è ritenuto che l'iniziativa di Macario fosse finalizzata alla ricerca del Sepolcro di Cristo. Ma è dato ormai acquisito che la costruzione della basilica costantiniana è del tutto indipendente e precede l'edificazione della Rotonda, che racchiude, com'è noto, il Sepolcro di Cristo. Sepolcro che si credette di identificare in un gruppo di tombe di tipo familiare messe in luce dai lavori della basilica sotto il terrapieno su cui sorgeva il *Capitolium*. Se il Sepolcro fosse stato scoperto in precedenza, sicuramente la costruzione della basilica e della Rotonda non sarebbero state indipendenti, così come non lo sono a Betlemme dove la basilica è edificata in funzione della Grotta: cfr. F. PARENTE, *Terra Santa come esperienza religiosa*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXIX), I, Spoleto 1983, pp. 234-235.

8 F. PARENTE, *Terra Santa*, cit., pp. 242-243.

9 La parola «pellegrino» subisce un'evoluzione nel corso dei secoli. Alla fine della Repubblica il termine indica una condizione giuridica: *homo peregrinae condicionis* è lo straniero e vi è un *praetor peregrinus* che regola i contenziosi tra i cittadini romani e gli stranieri (G. WISSOWA [ed], *Paulys Realencyclopaedia der klassischen Altertumswissenschaft*, 37, Stuttgart 1937, pp. 639-655). Ai tempi di Cicerone il termine *peregrinus* significa «straniero» o «colui che lascia il proprio paese» («Hostis enim apud maiores nostros is dicebatur, quem nunc peregrinum dicimus», cfr. CIC., *De Officiis*, I, 37). Il termine, ancora nel VI secolo, indicava lo straniero, se Benedetto da Norcia affermava: «et omnibus congruus honor exhibeatur, maxime domesticis fidei et peregrinis» (B. DE GAIFFIER, *Pellegrinaggi e culto dei Santi: Réflexion sur le thème du Congrès*, in *Pellegrinaggi e Culto dei Santi in Europa fino alla I Crociata*, Atti del IV convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità medievale, 8-11 ottobre 1961, Todi 1963, pp. 247-250). Si passa, molto più tardi, all'accezione cristiana, dove la «continua *peregrinatio*» è uguale all'esilio e, quindi, consona alla vita dell'uomo sulla terra. Il nuovo significato dovette imporsi intorno all'VIII-IX

Il cambiamento avviene con la generazione successiva a quella di Eusebio. Mentre, infatti, i membri della comunità cristiana precedente ricordavano che la fede non aveva bisogno di luoghi fisici, ma dipendeva dall'ascolto[10] e qualcuno cercava perfino di giustificare la visita ai luoghi santi[11], Cirillo, vescovo di Gerusalemme, accetta con entusiasmo l'idea di «luogo santo» quando afferma: «Gli altri ascoltano soltanto ... Noi vediamo e tocchiamo»[12]. Lo stesso sant'Agostino, negli ultimi anni della sua vita, riflette il mutare dell'atteggiamento verso il culto tributato alle reliquie, che ormai non si discostava molto dalle forme un tempo tipiche dell'idolatria[13]. Se nel cittadino di Bordeaux, che nel 333 si reca in Terra Santa[14], non si coglie ancora il concetto di «materializzazione delle reliquie»[15], al tempo del

secolo e non ai tempi della I Crociata (G. OTRANTO - C. CARLETTI, *Il Santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari 1990, pp. 105-107). Dante così distingue coloro che si recano a un luogo santo: in tre modi si chiamano propriamente le genti che vanno al servigio dell'Altissimo. Chiamansi *palmieri* in quanto vanno oltremare là onde molte volte recano la palma. Chiamansi *peregrini* in quanto vanno alla casa di Galizia, però che la sepoltura di santo Jacopo fu più lontana della sua patria, che d'alcuno altro Apostolo. Chiamansi *romei* in quanto vanno a Roma là ove questi ch'io chiamo *peregrini* andavano» (*Vita nova*, § 41).

10 Rom 10,17.

11 Alla fine del IV secolo giunge a Gerusalemme Gregorio di Nissa, che giustifica la visita con un impegno ufficiale, ma aggiunge di aver creduto agli avvenimenti accaduti in quel luogo molto prima della sua visita (*PG* 46, c. 1013).

12 R. MARKUS, *Come poterono dei luoghi*, cit., p. 174

13 R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1993, p. 149. Per quanto riguarda la forma di culto tributato alle reliquie, lo stesso Gerolamo (*Contra Vigilantium*, 7, 361,23) è costretto a precisare: «et quia quondam colebamus idola, nunc deum colere non debemus, ne simili eum videamur eum idolis honore venerari?».

14 TOBLER (ed), *Itinerarium a Bordigala Hierosolyman*, in «Itinera et descriptiones Terrae Sanctae. Itinera Latina bellis sacris anteriora», I, 1877, pp. 3-25. Cfr. anche P. GEYER (ex recensione), *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII*, in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, XXXIX, 1898.

15 L'unica reliquia della Passione, che viene identificata dal cittadino di Bordeaux a Gerusalemme, è la colonna della flagellazione (P. GEYER [ex

viaggio dell'Anonimo di Piacenza, che a Nazareth vede perfino il libro su cui Gesù aveva imparato a leggere[16], il loro riconoscimento è ormai in uno stadio avanzatissimo.

L'entusiasmo suscitato dalle iniziative imperiali, sovrapponendosi alla consuetudine di visitare e onorare i sepolcri dei martiri, generò ben presto quel fenomeno che chiameremo pellegrinaggio a un luogo santo. È indubbio che la nuova tendenza post-costantiniana di santificare dei luoghi si legava in qualche modo alla consuetudine pagana di 'sacralizzare' dei luoghi, anche se nel cristianesimo è il culto martiriale ad introdurre la consuetudine del luogo 'consacrato', mentre nel paganesimo è il luogo che di per sé è sacro[17].

Il concetto di «luogo santo», tuttavia, è concetto dinamico che non può essere cristallizzato in una definizione assoluta che prescinda dallo spazio e dal tempo della sua origine, in quanto spazio e tempo sono categorie dinamiche la cui percezione muta non solo nel tempo, ma anche da cultura a cultura. È indubbio che il cristianesimo delle origini trova il terreno ideale di diffusione nelle città, in cui vengono a disporsi pure le sedi episcopali[18] e anche la successiva espansione nelle zone rurali tiene sempre in debito conto l'*antiqua ecclesiarum divisio*, che ripropone, anche in ambito rurale, il sistema di ripartizione dei territori cittadini[19] con strutture organizzative della vita religiosa

recensione], *Itinera*, cit., 22, pp. 15-16). Più tardi Cirillo affermerà con sicurezza che la scoperta e l'identificazione del Sepolcro sono avvenute grazie al ritrovamento del legno della croce, attribuito più tardi ad Elena, madre di Costantino, che l'avrebbe identificata nel 326 durante un pellegrinaggio a Gerusalemme.

16 F. Parente, *Terra Santa*, cit., pp. 255-269.

17 R. Markus, *Come poterono dei luoghi*, cit., p. 184

18 Per la Calabria cfr. G. Roma, *Le origini della parrocchia rurale in Calabria*, in *Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia cristiana*, École Française de Rome, 19 marzo 1998, Città del Vaticano 1999, pp. 351-369.

19 C. Violante, *Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centrosettentrionale*, in *Cristianizzazione ed Organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenze*, 10-16 aprile 1980, I, Spoleto 1982, p. 974.

simili a quelle urbane (l'edificio per il culto, il battistero, il medesimo calendario liturgico)[20]. È anche vero, però, che nelle campagne, soprattutto tra i pastori, la predicazione cristiana trova enormi difficoltà di penetrazione. Gregorio Magno tuona in continuazione contro il paganesimo che ancora perdura: «barbaricini omnes ut insensata animalia vivant, deum verum nesciant, ligna autem et lapides adorent»[21], ma ancora in pieno XVII secolo in alcune zone rurali della Francia si conservano intatti alcuni culti pagani[22].

3. *Luoghi sacri e santuari*

Sul territorio dell'attuale Calabria, a cominciare dal V secolo, l'economia silvo-pastorale, anche a causa del notevole calo demografico, diviene predominante[23]. È noto che una società con un'economia silvo-pastorale ha uno stile di vita legato al nomadismo dei pascoli, senza le paure cicliche scandite dai ritmi agrari e questo dovette, senza dubbio, costituire un ostacolo non indifferente alla penetrazione del cristianesimo, soprattutto nelle zone interne del territorio regionale.

In verità santuari come quello di Santa Maria del Pollino, che sorge sull'omonimo massiccio montuoso ai confini calabro-lucani, sembrano essere il prodotto di una cultura religiosa diversa. La statua raffigurante la Madonna viene portata in processione dal centro abitato in montagna e lì festeggiata in una chiesetta. La processione coincide con la salita della transumanza verso i pascoli montani. La festa, durante la quale

[20] Sul tema del cristianesimo come religione urbana e sul rapporto *civitas/pagus*, cfr. K. Bosl, *Cultura cittadina e cultura rurale tra mondo antico e Medioevo a confronto nella cristianizzazione delle campagne*, in *Cristianizzazione ed Organizzazione ecclesiastica*, cit., pp. 19-46

[21] *Reg. Epist.* 4, 27.

[22] G. Roma, *Religio rusticorum. Gli affreschi della cupola dell'Annunziata ad Amendolara*, Chiaravalle C.le 1984, pp. 13-18.

[23] G. Brasacchio, *Storia economica della Calabria*, II, Chiaravalle C.le 1977, pp. 97-104.

una gran quantità di capre vengono infiocchettate, offerte alla Madonna e poi sgozzate[24] davanti alla chiesetta per essere consumate durante il banchetto all'aperto, vede l'accorrere di un gran numero di fedeli sia della Calabria che della Basilicata.

Il piccolo edificio di culto, durante i mesi estivi, con la statua della Madonna esposta, si riempie di fedeli che arrivano in pellegrinaggio anche da luoghi relativamente lontani per assistere alla messa domenicale. Quando i pastori, a settembre, portano le greggi al piano, allora anche la statua della Madonna li accompagna e la festa si svolge nel centro abitato di Viggianello, nella cui chiesa la statua si fermerà fino alla successiva ascesa, all'inizio dell'estate, verso i pascoli d'alta quota. La chiesetta del Pollino, durante i mesi invernali e primaverili, senza la statua, resta vuota, chiusa e quasi sconsacrata: senza la liturgia domenicale, senza un fedele che neppure si segni passando davanti alla porta accuratamente sbarrata.

È evidente che, in questo caso, ma se ne potrebbero citare anche altri, lo spazio sacro, non è racchiuso e delimitato dalle mura del santuario, ma è rappresentato dalla statua della Madonna che costituisce per così dire il 'centro del mondo', lo 'spazio salvifico', l'*axis mundi*, per usare un termine caro agli antropologi[25]. La statua per i pastori del Pollino è come il palo sacro della tribù australiana, che segue la comunità nelle sue peregrinazioni, nel mito più volte ricordato da Mircea Eliade[26]. Il palo costituisce per tutti, il punto di riferimento, l'identità e lo 'spazio sacro'. Quando il 'palo' si spezza, la tribù si lascia morire. Ma è anche vero, e non è stato mai sufficientemente sottolineato, che in una cultura religiosa nomade come quella pastorale, anche la proiezione del sacro sul territorio non può essere definitivamente stabilita, ma fissata di volta in volta.

[24] Oggi per motivi igienico-sanitari non è più possibile compiere «l'antico rito» davanti alla chiesa.

[25] A. AGNOLETTO, *Lo spazio sacro, l'immagine sacra e la società tecnologica*, in «Città e società», XIV, 1983, 1, pp. 90 ss.

[26] A. AGNOLETTO, *Introduzione. La «Sancta Hierusalem» e lo spazio sacro*, in S. GENSINI (ed), *La «Gerusalemme» di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, Pisa 1989, pp. 5-6.

A me sembra, quindi, che il concetto di «luogo sacro» e di «santuario» debba essere dinamico ed estremamente flessibile, rapportabile a definiti ambiti culturali e temporali, ma che abbia come minimo comune denominatore un culto, una festa, un pellegrinaggio di varia provenienza. Mi sembra lecito affermare che il dato del pellegrinaggio è quello che maggiormente caratterizza un santuario, anche più del culto e della festa.

Nel censimento dei santuari cristiani in Calabria, infatti, il pellegrinaggio, inteso come 'abbandono' temporaneo dei confini della propria terra per raggiungere un luogo ritenuto sacro, è stato l'elemento di discrimine da altri luoghi di culto. Anche nella ricorrenza della festività del santo patrono, infatti, si manifesta un culto, si svolge una festa e vi è un accorrere di fedeli.

Questi ultimi, tuttavia, provengono tutti dall'ambito territoriale di un determinato comune o sono emigrati che rientrano in occasione della festività del santo patrono, che assume, in questo caso, i connotati di nume tutelare di una data comunità, mentre il santuario è punto di riferimento religioso di varie comunità, a volte, come nel caso dei grandi santuari, anche culturalmente diverse.

In verità il lavoro di censimento ha evidenziato una ricchezza e varietà di testimonianze cultuali, che mostrano come sia indispensabile 'sondare' diacronicamente il 'fenomeno santuariale' per procedere a una classificazione che non sia puramente nominale. Vorrei qui proporre tre esempi di santuario caratterizzati da probabile continuità di culto, due dei quali in grotta, per illustrare, anche da un punto di vista archeologico, la ricchezza e la complessità del fenomeno.

Santuario della Madonna della Grotta a Praia a Mare (Cosenza): il santuario si sviluppa all'interno di un'ampia grotta (80 m x 45 m) che si apre sul costone calcareo del litorale tirrenico. Presenta una planimetria di forma vagamente triangolare ed una volta di 14 m di altezza. La grotta, già segnalata nell'Ottocento per la presenza di interessanti reperti archeologici, è stata oggetto di indagini a partire dal 1957 e fino al 1970, che hanno evidenziato una frequentazione antropica che va dal Paleolitico

superiore all'età tardo-romana. Le fasi di frequentazione più antiche sono documentate da un'abbondante produzione litica e da numerosi resti di fauna che annoverano anche il bue primigenio, il leone e lo stambecco. Del Mesolitico sopravvivono, invece, numerosi ciottoli dipinti, così come i frammenti di ossidiana e di ceramica sono testimonianza del Neolitico e la ceramica ornata e incisa rimanda all'età del bronzo. La ceramica sigillata, databile al IV-V secolo d.C., indica come la grotta fosse frequentata in età tardo-romana.

Il culto della Madonna della Grotta è documentato nel corso del XIV secolo e solo alla fine del XIX secolo vengono costruiti il santuario e l'annesso cimitero con conseguente asportazione della parte superiore del deposito archeologico[27].

Santuario della Madonna di Capocolonna (Crotone): la continuità di culto è evidente anche in un altro dei santuari mariani più venerari in Calabria: il Santuario di Capocolonna, nei pressi di Crotone.

Dati molto interessanti, grazie a scavi stratigrafici recenti, provengono dall'area di culto extra-urbana, dove sorgeva il tempio intitolato a Giunone Lacinia venerata almeno fino alla metà del II secolo d.C[28]. Nell'area del tempio fu edificata successivamente la chiesa, che oggi si osserva, intitolata alla Madonna di Capocolonna. Le indagini stratigrafiche recentemente condotte, ma non ancora pubblicate[29], hanno evidenziato un'abside

[27] L. CARDINI, *Praia a Mare: relazione degli scavi 1957-1970 dell'Istituto Italiano di Paleontologia Umana*, in «Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa», NS, XXI, 79, 1970, pp. 31-59; F. RUSSO, *Storia della Diocesi di Cassano*, Napoli 1963.

[28] P.G. GUZZO, *Il territorio dei Bruttii*, in A. GIARDINA - A. SCHIAVONE (edd), *Società romana e produzione schiavistica*, I: *L'Italia: insediamenti e forme economiche*, Bari 1981.

[29] I dati di scavo mi sono stati gentilmente forniti dal dott. A. Taliano Grasso, che è stato il responsabile dei saggi stratigrafici effettuati dalla Soprintendenza archeologica per la Calabria nel 1997; cfr. anche F. CUTERI, *(KR, Crotone) Capo Colonna, Area Sacra, 1993*, in «Archeologia Medievale», XXI, 1994, p. 418.

precedente l'attuale edificio e, ancora al di sotto, i resti di una *domus*. È ovvio che allo stato attuale sarebbe azzardato avanzare qualsiasi ipotesi sul rapporto e sulla dinamica cultuale del complesso (tempio - *domus* - chiesa), ma la pubblicazione di questo contesto archeologico potrebbe riservare qualche sorpresa sulle fasi di utilizzazione dell'area[30].

Santuario di San Michele Arcangelo a San Donato di Ninea (Cosenza): a circa 1 km dal centro abitato, in un luogo aspro e impervio, a 759 m s.l.m. si incontra, dopo aver percorso a piedi un ripido sentiero scavato nella roccia, la località Sant'Angelo[31], in cui s'apre una cavità conosciuta come santuario di San Michele Arcangelo. La cavità che presenta un limitato imbocco, allargato artificialmente, si amplia gradualmente verso l'interno con una direzione dell'asse maggiore prevalente con orientamento a nord/nord-ovest a sud/sud-est.

Agli inizi del 1800 il parroco di San Donato di Ninea, don Antonio Campolongo, in un elenco delle chiese esistenti sul territorio comunale, menzionava, al sesto posto, la grotta di San Michele Arcangelo[32]. Così descriveva la grotta il Padula: «S. Angelo a piè della contrada Legghiastru. Era un eremitaggio. Fondo oscuro con acqua freddissima. Pietra della Donna Bedda. Fuggì dal Barone, e vi si precipitò»[33].

[30] La presenza della *domus*, prima della costruzione della basilica cristiana è stata segnalata in numerosi casi come a Chiusi, Firenze, Lucca, Luni, Pisa e Teramo, cfr. G. WATAGHIN - L. PANI ERMINI, *La cattedrale in Italia*, in *Actes du Xe Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste 21-28 septembre 1986, I, Rome 1989, pp. 81-82. Nel nostro caso, però, la *domus*, qualora lo studio dei dati di scavo lo confermasse, si sarebbe impostata direttamente all'interno dell'area di un tempio pagano ufficialmente non più venerato dopo il II secolo.

[31] Istituto Geografico Militare 1:25.000, F. 221, III SW «San Donato di Ninea».

[32] G. VALENTE, *Dizionario dei luoghi della Calabria*, II, Chiaravalle C.le 1973, pp. 866-868.

[33] P. DE LEO, *Antichità e Medioevo* in *Storia e natura dell'Alta valle dell'Esaro*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1993, p. 68

La grotta ha subito, nei secoli, interventi di adattamento alle esigenze del culto con l'innalzamento di alcune strutture architettoniche, che delimitano gli ambienti. In una diramazione, a destra, la volta si va sempre più abbassando e il pavimento è ricoperto da diverse vaschette che raccolgono l'acqua di stillicidio, mentre si notano nell'ingresso due altari con colonne e, su uno di essi, un dipinto raffigurante l'Angelo nella classica iconografia di «S. Michele che sconfigge Lucifero»[34] e, sull'altro, si leggono ancora le tracce, molto deteriorate, di un affresco raffigurante la Madonna con il Bambino, simile, dal punto di vista iconografico, alla statua della Madonna del Pettoruto. Nei canti popolari, infatti, vi è ricordo anche di un culto della Madonna dell'Angelo accanto a quello micaelico. Lo stato precario dell'opera non consente alcun tipo di valutazione di ordine stilistico, utile alla sua datazione.

La forte concrezione che si nota sulle pareti, ispessitasi nel corso dei secoli, non dà oggi la possibilità di verificare l'esistenza di possibili pitture o graffiti. Il complesso cultuale è comunque situato in una zona impervia e rocciosa non distante dal *castrum* dei Casalini di San Sosti, che, da quello che sta emergendo segnava, in età altomedievale, in questa zona il confine tra longobardi e bizantini[35]. La ricognizione sistematica della cavità porta al rinvenimento di diversi frammenti ceramici, alcuni dei quali databili ad epoca altomedievale[36].

[34] L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, Nendeln 1958, III 2, *ad vocem*.

[35] G. ROMA, *Sulle tracce del limes longobardo*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 110, 1998, 1, pp. 7-27.

[36] È ceramica con decorazione a bande rosse. Questo tipo di decorazione in un primo momento fu dal Whitehouse (D. WHITEHOUSE, *Medieval Painted Pottery in South and Central Italy*, in «Med. Arch.», 10, 1966, pp. 30-44; dello stesso autore, *Red Painted and Glazed Pottery in Western Europe From the Eight to the Twelfth Century*, in «Med. Arch.», 13, 1969, pp. 137-141) suddivisa in «broad line» (secc. VI-IX) e «narrow line» (secc. IX-XV). P. PEDUTO, *Villaggi fluviali nella pianura pestana del secolo VII*, Salerno 1984, pp. 60 ss.; dello stesso autore, *Modalità e tipologia del quotidiano dallo studio della ceramica campana nell'alto Medioevo*, in *La ceramica medievale nel Mediterraneo occidentale*, Atti del III congresso internazionale, Faenza 13 ottobre 1984, Siena - 8 dicembre 1984, Firenze 1986, p. 568; M.A. IANNELLI

La tradizione locale narra, inoltre, di un ingresso ad un'altra grotta posta al di sotto di quella attuale. In effetti, ai piedi della rupe su cui sorge il santuario micaelico, si nota una piccola apertura murata e coperta all'esterno da un accumulo di terra, frutto forse della sistemazione del sentiero o di altri interventi.

La grotta era frequentata come santuario, fino agli inizi del Novecento, due volte l'anno (l'8 maggio e il 29 settembre) e, allora, veniva celebrata la festa di San Michele. Il rito che si svolgeva all'interno, tramandato dai canti popolari ancora presenti nella memoria degli abitanti, collega questo luogo al più famoso santuario garganico[37]. Il canto narra dell'Angelo che è giunto da lontano, entra in una grotta in cui stilla l'acqua. I pellegrini ne vengono a conoscenza e giungono numerosi per chiedere grazie che vengono immediatamente esaudite. Passano poi la notte in compagnia dell'Angelo, «tuonante e forte» e «che difende le anime fino all'altro mondo» (psicopompo)[38].

Anche se la tradizione locale fa riferimento a un movimento di pellegrini verso la grotta dell'Angelo, il fenomeno doveva con molta probabilità interessare i territori circostanti. Ancora nel 1904 il parroco di San Donato di Ninea, Iannuzzi, dichiara che «a S. Angelo c'è un gran concorso di popolo» e che i pellegrini «provenivano anche dai territori circostanti»[39].

D'Andria, *Appunti sulla ceramica medievale campana «a stralucido», a pittura rossa, a bande, l'ingobbiata*, in «Archeologia Medievale», XII, 1985, p. 716 e n. 21.

[37] Sul Santuario del Gargano, cfr. G. Otranto - C. Carletti, *Il Santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari 1990.

[38] «Sant'Angiulu da luntanu s'è partutu/ Dintra na grutta d'acqua s'è nsiccato/ Nuii li pilligrini l'amu saputu/ Tutti li grazii l'amu circatu/ Ni l'amu circati e illu ni là dunati/ Sant'Angiulu da luntanu sija lavudatu/ Sant'Angiulu da luntanu/ Ca la vilanza tiani mmanu/ Ccu tia la notti nuij passamu/ E li guai ni scurdamu/ Sant'Angiulu da luntanu trunanti e forti/ L'alma difianni n'sina alla morti/ Nui li pilligrini ti lavudamu/ San Micheli Arcangiulu da luntanu»: canto popolare raccolto a San Donato di Ninea.

[39] Ringrazio il parroco che mi ha fornito in anteprima queste notizie che sono in via di pubblicazione: F. Cozzitorto, *Il Santuario rupestre di S. Michele Arcangelo (Grotta Sant'Angelo) di S. Donato di Ninea*, in corso di stampa.

Santuari e storia religiosa: la Sicilia orientale

Dati e spunti di riflessione

di *Vincenza Milazzo*

Quest'intervento intende presentare i dati acquisiti e alcune delle suggestioni scaturite dal censimento (ancora incompleto) dei santuari della Sicilia orientale, affidato al gruppo di lavoro diretto da Salvatore Pricoco dell'università di Catania.

1. *Premessa*

Non è facile dare concretezza all'oggetto della nostra indagine. Il santuario si presenta, infatti, come una realtà complessa, dai contorni sfuggenti, difficile da definire[1]. In termini assolutamente generali, esso è il luogo fisico dove il sacro si manifesta e si materializza in forme diverse; in cui il fedele entra in contatto con il divino; in cui il sentimento religioso dell'individuo e di intere comunità trova canali privilegiati di espressione. Più concretamente, esso prende corpo all'interno di un ideale triangolo, i cui vertici sono rappresentati, ognuno, da una caratteristica che può ritenersi fondante, vale a dire la manifestazione o la presenza del sacro, il miracolo e le grazie a beneficio dei devoti, il pellegrinaggio. Il santuario si pone così quale luogo formale della mediazione, per così dire, tra la pietà popolare, con le

[1] Il dibattito sulla definizione di «santuario», sulla sua realtà fisica, territoriale, culturale e spirituale è lontano dall'essere concluso. Basti qui rimandare a J. SUMPTION, *Monaci, santuari, pellegrini. La religione nel Medioevo*, trad. it., Roma 1981; G. CRACCO, *Tra santi e santuari*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, trad. it., Torino 1985, pp. 249-272; A. VAUCHEZ (ed), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome 2000.

spinte emotive e devozionali che le sono proprie, e l'istituzione ecclesiastica, preoccupata di fissare e di controllare realtà spesso nate al di fuori di essa, oltre che di indirizzare e canalizzare dinamiche potenzialmente pericolose. In tal senso il santuario è emanazione dell'istituzione ecclesiastica, effetto di precise strategie cultuali, e appare estremamente significativa l'insistenza nel Codice di Diritto canonico sull'approvazione dell'*Ordinarius loci*, indispensabile per il riconoscimento da parte della Chiesa di un luogo di culto come santuario[2].

Solo in apparenza, tuttavia, i vertici di quell'ideale triangolo sono univoci e denunciano le loro possibili molteplici articolazioni in relazione alle valenze che ciascuna delle caratteristiche del santuario può assumere. Così il sacro può essere rivelato da un'epifania, da un corpo santo, da reliquie, da simulacri prodigiosi, da uomini o donne santi ripieni dello Spirito, icone viventi del Cristo che non cessa di operare nel mondo. La gamma del miracolo, d'altro canto, può abbracciare l'evento di risonanza collettiva o la grazia individuale, concreta, percepibile (le guarigioni) o interiore (la conversione). Il pellegrinaggio, a sua volta, può avere funzione penitenziale (spesso imposta a espiazione di una colpa), ma può anche essere espressione di devozione personale e spontanea, un viaggio, un cammino, reale e nel contempo fortemente simbolico, verso il luogo dove 'si vuole' e non dove 'si deve' andare.

La realtà concreta del santuario si apre così a comprendere, oltre ai luoghi di culto ufficialmente riconosciuti come santuari – spazi ed edifici sacri di risonanza internazionale, nazionale o interregionale o solo locale –, anche luoghi sacri fortemente radicati nella realtà devozionale di un'ampia area (ma non eretti ufficialmente a santuario) o legati esclusivamente a un ambito limitato e alla periodicità della festa o, ancora, piccole edicole o altari all'interno di edifici ecclesiastici. Le linee che congiungono i vertici di quell'ideale triangolo, insomma, inglobano e in qualche

[2] Il canone 1230 così recita: «Sanctuarii nomine intelleguntur ecclesia vel alius locus sacer ad quos, ob peculiarem pietatis causam, fideles frequenter, approbante Ordinario loci, peregrinantur». Solo da meno di un ventennio i canoni 1230-1234 sono stati inseriti nel Codice di Diritto canonico.

modo contengono manifestazioni complesse, mantenendo intatta la polivalenza della nozione di santuario. Esse consentono inoltre di dar forma a definite tipologie e di fissare punti di ancoraggio, diciamo così, per un'indagine come la nostra che, per sua natura, ha necessità di delimitare in modo il più possibile oggettivo la sua stessa materia.

Tenendo conto di ciò, abbiamo convenuto di applicare alla realtà territoriale di nostra pertinenza una griglia di lettura a maglie via via più larghe, prendendo le mosse dai luoghi di culto presenti nella voce «Santuari» nell'*Annuario Cattolico d'Italia*[3] nella convinzione che essi riflettano una realtà consolidata e accettata, anche se inevitabilmente limitata alla situazione attuale. L'indagine sul territorio, condotta sulla scorta dei parametri di cui si è detto (presenza di un oggetto di culto particolarmente venerato, manifestazione del divino attraverso il miracolo, pratica del pellegrinaggio), per un verso ha confermato i dati ricavati dall'*Annuario*, per un altro li ha largamente superati, consentendo di accrescere notevolmente il numero dei luoghi di culto annoverabili tra i santuari.

Il duplice elenco che segue (il primo con i santuari presenti nell'*Annuario*, il secondo con quelli scaturiti dai risultati della nostra indagine) renderà conto di quanto appena affermato e consentirà di visualizzare sia la consistenza numerica sia la tipologia di tali luoghi di culto. La terza fase dell'indagine ha comportato un'ulteriore ricognizione, condotta a partire dai documenti liturgici (il *Martirologio geronimiano* e il *Martirologio romano*), agiografici (gli *Acta Sanctorum*, le *Vitae sanctorum Siculorum* di Ottavio Gaetani, edite postume a Palermo nel 1657) e su alcune storie regionali e locali (la cinquecentesca *Descrizione*

[3] Nel repertorio confluiscono i dati forniti da ogni singola diocesi. Quelli a cui faremo riferimento sono ricavati dall'ultima edizione, la XXV del 1999. La sezione relativa ai santuari della Sicilia è alle pp. 644-646. È da precisare che il decreto ufficiale di erezione non costituisce una discriminante che determina l'inclusione o meno di un luogo sacro in questa sezione dell'*Annuario*. Ciò comporta la possibilità che un luogo di culto come la basilica di Santa Lucia al Sepolcro, eretta a santuario, sia esclusa da quell'elenco che, invece, contiene santuari non riconosciuti ufficialmente come tali. Nell'*Annuario Pontificio* non esiste, com'è noto, una sezione specifica.

della Sicilia di Antonio Filoteo degli Omodei e la contemporanea *De rebus Siculis* di Tommaso Fazello; la secentesca *Sicilia sacra di* Rocco Pirri[4]), per individuare santuari oggi scomparsi o in disuso.

L'esame di tali fonti non ha dato risultati particolarmente significativi (almeno per il momento e almeno per quanto riguarda il dato quantitativo), se si eccettua la possibilità di aggiungere all'elenco alcuni luoghi di culto che la tradizione lega al martirio dei due santi catanesi Agata e Euplo. Quello dedicato ad Euplo, distrutto nel 1943, durante l'ultimo conflitto mondiale, nel bombardamento della città, sorgeva sul luogo in cui la devozione popolare collocava il carcere dove il diacono, vittima della persecuzione dioclezianea, era stato imprigionato. Ne rimangono alcuni ruderi, recentemente risistemati, ma non esiste più il santuario[5] che comunque non sembra sia stato mai particolarmente venerato dai catanesi, segno tangibile che il culto di Euplo non è mai riuscito a conquistare nella città etnea un suo spazio, schiacciato da quello di Agata. Altri due, quello di Sant'Agata la Vetere e quello di Sant'Agata al Carcere, sorgono sui luoghi che la tradizione considera teatro del martirio agatino, il carcere dove la santa morì e la chiesa costruita sul luogo in cui era custodito il suo sepocro[6].

4 Cfr. ANTONIO FILOTEO DEGLI OMODEI, *Aetnae topographia*, Venetiis 1591, rist. anast. con trad. it. di C. Curti; introd. e comm. di B. Clausi, Catania 1992; dello stesso autore, *Descrizione della Sicilia nel secolo XVI*, in G. DI MARZO, *Biblioteca storica e letteraria di Sicilia*, XXIV, Palermo 1876; TOMMASO FAZELLO, *De rebus Siculis decades duo*, Panormi 1558, trad. it. *Storia della Sicilia*, introd. di A. De Rosalia, trad. di De Rosalia e G. Nuzzo, Palermo 1990; ROCCO PIRRI, *Sicilia sacra*, Panormi 1648, rist. anast. Bologna 1987 (della terza ediz. palermitana del 1733).

5 La nuova chiesa dedicata a Sant'Euplio (è questa la dizione che oggi si preferisce) è una parrocchia recentemente costruita in tutt'altra area.

6 La chiesa di Sant'Agata al Carcere è stata eretta a santuario diocesano dall'arcivescovo Luigi Bommarito nel febbraio del 2000.

2. *I santuari della Sicilia orientale*

Il territorio di nostra competenza[7] comprende cinque province, la cui area è oggi suddivisa in tre arcidiocesi – di cui una metropolitana – e sette diocesi:

Provincia di Catania:	arcidiocesi metropolitana di Catania, comprendente l'arcidiocesi di Catania e le diocesi di Acireale e di Caltagirone.
Provincia di Messina:	arcidiocesi di Messina - S. Maria del Mela - Lipari, diocesi di Patti.
Provincia di Siracusa:	arcidiocesi di Siracusa, diocesi di Noto.
Provincia di Ragusa:	diocesi di Ragusa.
Provincia di Enna:	diocesi di Nicosia, diocesi di Piazza Armerina.

Nell'area della Sicilia orientale[8] fino ad oggi schedata (che esclude per il momento le diocesi di Nicosia e di Piazza Armerina), i santuari compresi nella specifica sezione dell'*Annuario cattolico d'Italia* sono 64. Ne riproduco l'elenco tenendo conto dell'appartenenza a province e a diocesi e premettendo alla singola denominazione un * quando la compilazione delle rispettive schede (e quindi l'indagine condotta sul territorio, sui documenti

[7] L'indagine sul territorio e la compilazione delle schede informatiche relative ai santuari siciliani è affidata a due distinti gruppi di ricerca, uno coordinato da Salvatore Fodale dell'Università di Palermo, l'altro da Salvatore Pricoco dell'Università di Catania, rispettivamente responsabili dell'area occidentale e di quella orientale dell'isola. Hanno collaborato all'indagine relativa all'area orientale i dottori Elina Cantarella, Dino Marcellino e Nino Sanfilippo (che si sono occupati delle arcidiocesi di Catania e di Messina e delle diocesi di Acireale, di Caltagirone e di Patti), la dottoressa Barbara Fronterré (arcidiocesi di Siracusa e diocesi di Noto e di Ragusa) e il dottor Nunzio Saddemi per le diocesi di Nicosia e di Piazza Armerina. Quest'ultimo ha iniziato il lavoro solo da poco tempo, per cui, in questa sede, non prenderò in considerazione i dati relativi alle diocesi a lui affidate.

[8] La compilazione di alcune delle schede relative all'arcidiocesi di Catania è stata realizzata dall'unità palermitana, che ne ha curato anche l'immissione nella banca dati. Nelle pagine che seguono, dunque, non terrò conto dei dati raccolti ed elaborati dal gruppo palermitano.

d'archivio e sulla letteratura specifica) è stata curata dal gruppo palermitano, e un • quando è stata curata dal gruppo catanese. L'assenza dell'uno o dell'altro indica che l'indagine sul territorio non ha fino ad oggi dato alcun riscontro in merito a quel singolo santuario. Essi risultano così suddivisi:

Provincia di Catania:

Arcidiocesi metropolitana di Catania: 11 santuari, 10 dei quali mariani; solo uno, a Trecastagni, dedicato ai Santi Martiri Alfio, Cirino e Filadelfo[9].

Adrano:	•Maria Santissima Ausiliatrice
Bronte:	•Maria Santissima Annunziata
Catania:	*San Francesco all'Immacolata
	*Santa Maria dell'Aiuto
	*Santa Maria di Ognina
Mascalucia:	*Maria Santissima dell'Addolorata
	*Santa Maria della Consolazione
Massannunziata di Mascalucia:	*Madonna della Sciara
Paternò:	•Maria Santissima della Consolazione
Pedara:	*Maria Santissima Annunziata
Trecastagni:	*Santi Martiri Alfio, Filadelfo e Cirino

Diocesi di Acireale: 7 santuari, tutti mariani.

Aci Bonaccorsi (Lavina):	•Maria Santissima Ritornata
Acicatena:	•Maria Santissima della Catena
Acireale:	•Maria Santissima di Loreto
Giarre:	•Santa Maria La Strada
Randazzo:	•Beata Maria Vergine del Monte Carmelo
Piedimonte Etneo (Vena):	•Maria Santissima della Vena
Valverde:	•Madonna di Valverde

Diocesi di Caltagirone: 6 santuari, tutti mariani.

Caltagirone:	•Maria Santissima del Ponte
	•Maria Santissima di Conadomini
Grammichele:	•Santa Maria Maggiore del Piano
Militello:	•Santa Maria della Stella
Scordia:	Santa Maria Maggiore
Vizzini:	•Maria Santissima del Pericolo

9 Un'etimologia popolare riconduce il nome del paese etneo ai «tre casti agnelli», i tre giovani martirizzati a Lentini.

Provincia di Messina:

Arcidiocesi di Messina - Santa Maria del Mela - Lipari: 19 santuari, dei quali 16 mariani, più uno dedicato all'Ecce Homo, a Calvaruso, uno a Sant'Antonio a Messina, uno a San Francesco di Paola a Milazzo.

Barcellona Pozzo di Gotto:	•Madonna del Carmine
Calvaruso:	•Ecce Homo
Chiesa vecchia, Quattropani:	•Santa Maria della Catena
Larderia:	•Madonna di Dinnammare
Messina:	Madonna del Carmine
	•Madonna di Montalto
	Maria Santissima di Pompei
	•Sant'Antonio
	Santa Maria della Vena
Milazzo:	•San Francesco di Paola
Monforte San Giorgio:	•Maria Santissima del Crispino
Mongiuffi Melia:	•Madonna della Catena
Montalbano Elicona:	•Maria Santissima della Provvidenza
Pace:	•Maria Santissima delle Grazie
Roccafiorita:	•Madonna dell'Aiuto
Santa Lucia del Mela:	•Madonna della Neve
Scala Ritiro:	•Madonna della Scala
Taormina:	•Madonna della Rocca
Val di Chiesa:	•Madonna del Terzito

Diocesi di Patti: 5 santuari, dei quali 3 mariani, uno dedicato a San Calogero, a San Salvatore di Fitalia e uno al Letto Santo a Santo Stefano di Camastra.

Capo d'Orlando:	•Madonna di Capo d'Orlando
Ficarra:	•Maria Santissima Annunziata
San Salvatore di Fitalia:	San Calogero
Santo Stefano di Camastra:	Santuario del Letto Santo
Tindari:	•Madonna Santissima del Tindari

Provincia di Siracusa:

Arcidiocesi di Siracusa: 4 santuari 3 dei quali mariani e uno, a Melilli, dedicato a San Sebastiano.

Francofonte:	•Santissima Annunziata
Melilli:	•San Sebastiano
Siracusa:	•Madonna delle Lacrime
Sortino:	Santissima Annunziata

Diocesi di Noto[10]: 8 santuari, 6 dei quali mariani, 1 dedicato a San Corrado a Noto e 1 al Sacro Cuore a Rosolini.

Avola:	Madonna delle Grazie
Ispica (Ragusa):	•Madonna del Carmine
	Madonna delle Grazie
Modica (Ragusa):	•Maria Santissima delle Grazie
Noto:	•San Corrado Confalonieri
Rosolini:	Sacro Cuore
Scala di Noto:	•Maria Santissima Scala del Paradiso
Scicli (Ragusa):	•Maria Santissima della Pietà

Provincia di Ragusa:

Diocesi di Ragusa: 4 santuari, tutti mariani.

Chiaramonte Gulfi:	•Maria Santissima di Gulfi
Monterosso Almo:	•Maria Santissima Addolorata
Ragusa:	•Madonna del Carmine
Vittoria:	•Santa Madre di Dio e della Salute

Ed ecco, sempre secondo il precedente modello, i santuari che l'indagine condotta sul territorio e sui documenti letterari ha permesso di aggiungere all'elenco tratto dall'*Annuario Cattolico d'Italia*. Il loro numero complessivo sale così a 92:

Arcidiocesi di Catania:

Adrano:	•San Nicolò Politi
Biancavilla:	•Maria Santissima dell'Elemosina
	•San Placido
Catania:	•Basilica Collegiata Santa Maria dell'Elemosina
	*Maria Santissima Annunziata al Carmine
	•Sant'Agata al Carcere
	•Basilica di Sant'Agata (Duomo)
San Giovanni la Punta:	•Maria Santissima Assunta della Ravanusa

[10] A questa diocesi appartengono comuni delle due province di Siracusa e Ragusa.

Diocesi di Acireale:

Acireale:	•Madonna della Purità
	•Maria Santissima delle Grazie
Randazzo:	•Santa Maria Assunta

Diocesi di Caltagirone:

Caltagirone:	•Santa Maria di Gesù
	•Santissimo Crocifisso del Soccorso
Mineo:	•Maria Santissima degli Angeli

Arcidiocesi di Messina - S. Maria del Mela - Lipari:

Messina:	•Madonna di Lourdes
	•San Francesco all'Immacolata
	•San Nicolò di Bari
	•Santa Maria Assunta
	•Santa Maria del Rosario del Trofillo
	•Maria Santissima di Trapani
Milazzo:	•Sant'Antonio di Padova

Arcidiocesi di Siracusa:

Augusta (Brucoli):	•Santa Maria Adonai
Buccheri:	•Madonna delle Grazie
Buscemi:	•Madonna del Bosco
Siracusa:	•Natività di Maria vergine (Duomo)
	•Santa Lucia al Sepolcro

Diocesi di Noto:

Scicli:	•Madonna delle Milizie
Pozzallo:	•Santa Maria di Portosalvo

Diocesi di Ragusa:

Comiso:	•San Francesco all'Immacolata

3. *Santuari martiriali*

L'area delle tre grandi arcidiocesi coincide, in massima parte, con la costa ionica dell'isola, quella lungo la quale originariamente si insediò e si diffuse il cristianesimo, secondo le più fantasiose

leggende di fondazione, ma anche secondo i dati archeologici e storici scientificamente acquisiti. Se le une fanno risalire la nascita delle diocesi più antiche al I secolo, gli altri attestano con certezza che nel III secolo nell'area indicata agivano comunità cristiane con una loro struttura organizzativa e cultuale. Quando tali comunità si siano formate è difficile dirlo, ma è presumibile che ciò sia avvenuto proprio tra il III e il IV secolo, periodo a cui rimontano appunto le prime attestazioni archeologiche ed epigrafiche relative al cristianesimo siciliano[11].

Alla medesima area appartengono i primi martiri di cui nell'isola si conserva la memoria, ai quali fanno da sfondo le persecuzioni di Decio e di Diocleziano, le due celebri sante Agata e Lucia, legate alle più importanti città della costa ionica, Catania e Siracusa, e il meno noto diacono catanese Euplo. Se le prime

[11] Le diocesi della costa orientale, in antico, erano quelle di Siracusa, Catania, Tauromenio (l'odierna Taormina) e Messina. Dopo la conquista normanna, che pose fine al dominio musulmano nell'isola, esse furono rifondate (tranne Taormina). Recentissima, invece, la diocesi di Ragusa, istituita nel 1950. Sulle origini del cristianesimo siciliano F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia. Dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, II, Faenza 1927, pp. 609-655; L. CRACCO RUGGINI, *La Sicilia fra Roma e Bisanzio*, in *Storia della Sicilia*, III, Napoli 1980, pp. 3-96; V. MESSANA - S. PRICOCO (edd), *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno*, Atti del convegno di studi organizzato dall'Istituto teologico-pastorale «Mons. G. Guttadauro», Caltanissetta 28-29 ottobre 1985, Caltanissetta 1987; S. PRICOCO (ed), *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità*, Atti del convegno di studi, Catania 20-22 maggio 1986, Soveria Mannelli 1988; S. PRICOCO, *Un esempio di agiografia regionale: la Sicilia*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, XXXVI settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 7-13 aprile 1988, Spoleto 1989, pp. 319-376, ora in G. OTRANTO, *Monaci, filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Soveria Mannelli 1992, pp. 239-295; S. PRICOCO - F. RIZZO NERVO - T. SARDELLA (edd), *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo*, Atti del convegno di studi, Catania 24-27 ottobre 1989, Soveria Mannelli 1991; G. OTRANTO, *Italia meridionale e Puglia paleocristiane. Saggi storici*, Bari 1991; S. PRICOCO, *Studi recenti su alcuni aspetti e problemi del primo cristianesimo in Sicilia*, in «Kokalos», 43-44, 1997-1998 (Atti del IX congresso internazionale di studi sulla Sicilia antica), pp. 813-826; R. BARCELLONA - S. PRICOCO (edd), *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto medioevo. Religione e società*, Atti del convegno di studi, Catania - Paternò 24-27 settembre 1997, Soveria Mannelli 1999; M. SGARLATA, *L'epigrafia greca e latina cristiana della Sicilia*, in M.I. GULLETTA (ed), *Sicilia Epigraphica*, Atti del convegno di studi, Erice 15-18 ottobre 1998, Pisa 1999, pp. 483-497.

due sono protagoniste di passioni leggendarie redatte in greco e in latino, del martirio di Euplo esistono *Acta* che hanno la scarna efficacia del documento. I racconti delle vicende dei tre santi e in particolare i luoghi del loro martirio e della loro presunta sepoltura, ci mettono subito di fronte ai problemi specifici che presenta un territorio come quello siciliano, in cui l'instabilità delle dominazioni pare concorrere, insieme all'instabilità del suolo, a formare uno sfondo in continuo movimento, entro il quale il modo in cui si colloca la realtà stessa, di per sé fluida, del santuario appare tutt'altro che scontato.

È proprio per le vicende legate alla tormentata storia dell'isola, infatti, che solo il corpo di Agata (le reliquie che la pietà popolare attribuisce alla vergine) è oggi custodito nella città dove ella subì il martirio: nella cattedrale di Catania, oggetto di un culto e di una venerazione che coinvolge in modo profondissimo la città e l'intera provincia. Del corpo di Euplo non vi sono notizie, mentre quello di santa Lucia si trova a Venezia, nella chiesa di San Geremia, trasportatovi da Costantinopoli al tempo delle crociate[12] e lì rimasto, nonostante le ripetute richieste degli Aretusei, che lo vorrebbero restituito al sito originario, la siracusana basilica di Santa Lucia al Sepolcro. Era questa in origine una piccola chiesa bizantina, costruita nell'area che la tradizione identificava con il luogo del martirio; più volte ampliata e ricostruita nel corso dei secoli, anche a causa dei continui terremoti che hanno flagellato la costa orientale dell'isola, costituisce oggi la tappa conclusiva dei festeggiamenti in onore della santa che si svolgono nel mese di dicembre. Il 13, giorno della festa, il simulacro viene condotto dalla cattedrale alla basilica del Sepolcro e lì rimane per otto giorni esposto alla venerazione dei fedeli. Per il resto dell'anno il culto di Lucia ha il suo luogo privilegiato nel duomo (dedicato alla Natività di Maria Vergine), costruito nella stessa area e in parte con gli stessi materiali del

[12] Nella cronaca trecentesca di Andrea Dandolo si legge che Enrico Dandolo aveva trasportato il corpo di santa Lucia a Venezia nel 1204: cfr. G. SCALIA, *La Traslazione del corpo di S. Agata e il suo valore storico*, in «Archivio storico per la Sicilia orientale», 3-4, 1927-1928, p. 41. In questa e in altre cronache veneziane anche la traslazione del corpo di Agata da Costantinopoli a Catania è legata ai crociati veneziani.

tempio greco di Atena (V secolo a.C.). Le imponenti colonne doriche, che hanno resistito alla distruzione degli uomini e degli eventi naturali, inglobate senza apparenti forzature nella nuova fabbrica cristiana, costituiscono un eloquente esempio della continuità cultuale in relazione sia al luogo (l'isola di Ortigia) sia, per altri versi, all'oggetto del culto: in un caso e nell'altro una figura femminile, proiezione dell'antica divinità delle messi che ha ancestrali nessi con il vissuto religioso degli uomini dell'isola di Sicilia[13].

La basilica di Santa Lucia al Sepolcro non custodisce il corpo della martire siracusana[14]. Essa gode comunque del riconoscimento ufficiale del titolo di santuario ed è sentita dai devoti della santa (soprattutto da quelli che risiedono all'estero) come sede del suo culto; lo testimoniano i numerosi *ex voto* (soprattutto occhi d'argento) e le lettere di ringraziamento per grazia ricevuta che provengono da ogni parte del mondo e sembrano in qualche modo sostituire il pellegrinaggio fisico. Ricca della stessa tipologia di oggetti votivi è anche la cattedrale siracusana che, come ho detto, è il luogo deputato, durante l'anno, al culto di Santa Lucia e che ne conserva il prezioso simulacro d'argento realizzato alla fine del XVI secolo[15].

Diverso, come accennato, il caso dell'altra martire siciliana, Agata il cui corpo è invece custodito nella basilica cattedrale di Catania sin dal XII secolo, da quando, secondo la tradizione,

[13] Cfr. G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, Leiden 1973. Sul culto di santa Lucia in età tardo-antica e bizantina cfr. V. Milazzo - F. Rizzo Nervo, *Lucia tra Sicilia, Roma e Bisanzio: itinerario di un culto (IV-IX secolo)*, in S. Pricoco (ed), *Storia della Sicilia e tradizione agiografica*, cit., pp. 95-135.

[14] Nel settecentesco battistero ottagonale annesso alla chiesa, opera del Vermexio, è il loculo preparato per accogliere il corpo di Lucia, se esso fosse restituito dai Veneziani. Nella basilica era custodito il *Seppellimento di Santa Lucia* del Caravaggio, oggi a palazzo Bellomo in Ortigia.

[15] Questi due luoghi di culto, meta di devoti pellegrinaggi, non figurano tra i santuari registrati nell'*Annuario cattolico d'Italia*, ma sono percepiti come tali dalla devozione popolare e per uno di essi, la basilica di Santa Lucia al Sepolcro, esiste il decreto ufficiale di erezione: un caso significativo, ritengo, della fluidità terminologica e concettuale che riguarda la realtà santuariale, su cui siamo chiamati ancora una volta riflettere.

fu restituito alla città dopo la cacciata degli Arabi e la conquista normanna. I resti della veneratissima santa, infatti, sarebbero stati trafugati insieme a molti altri (compresi quelli di Lucia) dal generale bizantino Giorgio Maniace, impegnato in Sicilia tra il 1038 e il 1040 in una fortunata campagna militare contro gli arabi. Non sta a noi ovviamente dire se questa forzata *translatio* a Costantinopoli sia stata motivata dalla minaccia del pericolo musulmano sempre incombente[16], o se piuttosto si sia trattato di uno dei consueti *furta sacra* che caratterizzarono il commercio delle reliquie in età medievale, o ancora del desiderio del generale bizantino di fare dono di quei veneratissimi corpi santi, segno e nello stesso tempo fonte di potenza e di potere, all'imperatore di Bisanzio per conquistarne la benevolenza. Quel che qui importa è il loro ritorno nella nostra penisola, l'uno ad opera dei crociati veneziani (Lucia), l'altro (Agata) grazie a due avventurieri normanni che lo offrirono al vescovo catanese Maurizio.

Un cenno a sé merita la storia di questa seconda rocambolesca *translatio* del corpo della vergine catanese da Costantinopoli a Catania, così com'è vivacemente raccontata nell'*Epistola di Maurizio*[17]. Il vescovo della città etnea è autore di un racconto a cui qualcuno attribuisce lo statuto del documento[18] e che fa dei nuovi signori normanni (nelle persone dei due avventurieri Gisilberto e Goselmo e dello stesso Maurizio[19]) gli artefici del ritorno del corpo della martire nella sua città. In effetti i normanni furono i potenti promotori del culto di Agata, alimentato

[16] Così il benedettino inglese Oderico Vitale, vissuto nel XII secolo, nella sua *Historia ecclesiastica*: cfr. G. SCALIA, *La Traslazione del corpo di S. Agata e il suo valore storico*, cit., p. 53.

[17] Il testo è reperibile nella *Sicilia sacra* di Rocco Pirri e nelle *Vitae sanctorum Siculorum* di Ottavio Gaetani, oltre che nel I tomo di Febbraio degli *Acta sanctorum*. Nell'Archivio Capitolare di Catania ne sono conservate redazioni più tarde.

[18] L'originale, conservato per lungo tempo nell'archivio capitolare della cattedrale, sarebbe andato disperso durante il rovinoso terremoto del 1693.

[19] Maurizio fu il successore di Ansgerio, dopo la rifondazione normanna del 1092. Resse la diocesi dal 1122 al 1144. Cfr. G. ZITO (ed), *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna*, Atti del I convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania, 25-27 novembre 1992, Torino 1995.

anche dalla fama dei miracoli operati da quel corpo santo, raccolti e divulgati in un apposito *Libellus miraculorum* (che correda la *Translatio*), composto dal monaco benedettino Blandino. L'*Epistola* è, in tal senso, un documento di prim'ordine nella strategia di promozione e gestione del culto della martire, legittimato dal possesso delle reliquie. Essa, lo ha rilevato Salvatore Tramontana,

> «si preoccupava ... di rendere noto che la fama dei miracoli di sant'Agata si era diffusa per ogni luogo, e di far sapere che la sede dove si conservavano le sue reliquie era sacra. Era cioè divenuta un santuario dove, si affrettava a precisare, da tutte le parti arrivavano pellegrini per venerare il sepolcro della santa e ricercarne grazie. Ogni anno, aggiungeva, vi accorre innumerevole quantità di popolo dalla Sicilia e dalle provincie straniere, attirata appunto, spiegava, dai miracoli che vi si operavano ...»[20].

Da allora la cattedrale normanna di Catania (anch'essa distrutta dal terremoto del 1693, a cui resistettero solo le absidi) custodisce le reliquie di Agata e il preziosissimo tesoro di *ex voto*, testimonianza di una devozione diffusa e vivissima in tutta la cristianità[21].

Strettamente connessa al culto agatino è la chiesa di Sant'Agata la Vetere, più volte distrutta dai terremoti, ritenuta da alcuni l'originaria cattedrale della città; qui sosta a lungo il simulacro della santa il 4 febbraio, nel corso del 'giro esterno' delle reliquie. Un'antica tradizione identifica nel sarcofago marmoreo conservato al suo interno quello in cui sarebbe stato deposto il corpo della martire[22], ma nessun riscontro trova tale convinzione nella letteratura scientifica, così come l'identificazione dei siti (il carcere, la fornace ecc.) venerati come agatini è priva del supporto autentificativo delle indagini archeologiche. Anzi, l'interpretazione di alcune fonti monumentali ed epigrafiche

[20] S. TRAMONTANA, *Sant'Agata e la religiosità della Catania normanna*, in G. ZITO (ed), *Chiesa e società in Sicilia*, cit., pp. 189-202, in particolare pp. 198-199.

[21] Cfr. V. PERI (ed), *Sant'Agata, la santa di Catania*, Bergamo 1996.

[22] Ulteriori indagini hanno dimostrato che si tratta di un sepolcro greco, totalmente estraneo ad Agata e al cristianesimo siciliano.

spinge a collocare in altra area la sepoltura degli antichi martiri (sempre che si voglia dare consistenza storica e reale alle loro figure), nel luogo in cui fu rinvenuta la celeberrima, toccante epigrafe di Iulia Florentina, oggi conservata al Louvre: la lapide sepolcrale, la cui cronologia risale ai primi decenni del IV secolo, ricorda una bambina, Iulia Florentina appunto, morta a diciotto mesi, in una località denominata Ibla, non lontana dall'odierna Adrano, e sepolta, in seguito ad un episodio prodigioso, a Catania[23]. I genitori disperati affidano alla pietra il sentimento del loro dolore e narrano di avere udito la voce di Dio che li ha ammoniti a non piangere la bimba sepolta vicino alla tomba «dei martiri cristiani» (se la lettura «pro foribus martyrum Christianorum», proposta da S. Grasso è corretta, come ormai si ritiene)[24]. Quel luogo è stato identificato in un *martyrium* posto in una vasta area cimiteriale che attraversa le odierne vie Dottor Consoli e Androne, «una basilichetta con una navata a corridoio e col corpo absidale a *trichora* orientata nel senso nord-ovest sud-est»[25], un piccolo edificio intorno al quale si sviluppò e si estese il cimitero cristiano. Il riferimento dell'epigrafe, del resto, evoca la consuetudine, diffusa nel mondo mediterraneo tardo-antico, della sepoltura *ad martyras*, i cui resti mortali erano oggetto di speciale venerazione. Non sappiamo se i martiri della nostra epigrafe siano, come si ritiene, Agata ed Euplo; è certo comunque che essa costituisce il primo indizio di un culto tributato ad alcuni martiri cristiani e colloca in quell'area cimiteriale la loro sepoltura, un primo nucleo dunque, sebbene ancora embrionale, di 'santuario'.

In ogni caso già in età tardo-antica il sepolcro di Agata è meta di pellegrinaggi, luogo in cui si verificano guarigioni miracolose

[23] S.L. AGNELLO, *Silloge delle iscrizioni paleocristiane della Sicilia*, Roma 1953.

[24] S. GRASSO, *Martyrorum? Intorno all'epigrafe di Iulia Florentina*, in «Epigraphica», 1953, pp. 151-153.

[25] G. RIZZA, *Un martyrium paleocristiano a Catania e il sepolcro di Iulia Florentina*, in *Oikoumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Catania 1964, pp. 593-612, in particolare p. 599. Su Catania antica e tardo-antica cfr. B. GENTILI (ed), *Catania antica*, Atti del convegno S.I.S.A.C., Catania 23-24 maggio 1992, Pisa - Roma 1996.

operate per intercessione della martire, come quella di cui si narra nella *Passione* di Lucia, redatta nel V o al massimo nel VI secolo (nella sua redazione greca, almeno; certamente anteriore alla fine del VII secolo quella latina). Vi si racconta che la giovane siracusana si reca nella chiesa costruita sulla tomba della martire il giorno in cui si celebra il suo *dies natalis*, allo scopo di chiedere la guarigione della madre; Agata, apparsale in sogno, opera il miracolo, predicendo nel contempo a Lucia il martirio e il suo patronato sulla città aretusea. Il racconto della *Passio* non può certo essere assunto come prova che Agata godesse di un culto ben consolidato già all'inizio del IV secolo (quando la tradizione colloca il martirio di Lucia); può esserlo, invece, in relazione al tempo di composizione della redazione greca di quel testo agiografico. E se, come ritengo, la redazione originaria del *martyrion* di Agata oggi perduta[26] è coeva alla redazione greca del *martyrion* di Lucia (V secolo), i due testi, letti 'in serie', l'uno in relazione all'altro, potrebbero costituire i tasselli, distinti e coordinati, della ben orchestrata promozione del loro culto in sede locale, prima del forte incremento ad esso dato da Gregorio Magno, testimoniato anche dall'inserimento dei nomi delle due martiri siciliane nel canone quotidiano della Messa.

4. *Santuari mariani*

Una seconda osservazione è possibile a partire dai dati sopra prodotti: la preponderante, a volte esclusiva, presenza di santuari mariani nelle diverse diocesi, coerentemente con quanto emerge dai risultati dell'indagine su tutto il territorio nazionale. La loro fondazione, scaglionata in un arco di tempo amplissimo (dal periodo bizantino fino al XX secolo), conosce almeno quattro tappe significative, in corrispondenza: a) col periodo bizantino (VII-IX secolo); b) con la conquista normanna (XI-XII secolo);

[26] La matassa del *dossier* agiografico di Agata deve essere ancora dipanata. Pare assodato, però, che delle tre redazioni della *passio* oggi note (una latina e due greche), la latina sia la più antica. È molto probabile, tuttavia, che essa derivi da un originale greco perduto.

c) con la Controriforma; d), in tempi più vicini a noi, con l'incremento del culto mariano proprio del XIX e del XX secolo. Se le due prime scansioni sono in qualche modo specifiche del territorio siciliano, legate alle particolari vicende di cui esso è teatro, le altre due si pongono, invece, all'interno di un panorama molto più vasto, europeo e occidentale, in cui la Sicilia appare pienamente integrata. Specifica della sua area orientale è inoltre un'ulteriore scansione cronologica, a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo, strettamente correlata ad un evento naturale, il terremoto del 1693 che devastò il Val di Noto e il Valdemone (corrispondenti alla parte orientale, interna e costiera, dell'isola)[27]. Il tragico sisma, che segna tuttora il paesaggio architettonico e la memoria storica di quanti abitano questa parte della regione, determinò, tra l'altro, la riedificazione di molti dei santuari che erano crollati e di altri favorì l'edificazione, la cui originaria fondazione, spesso, fu fatta risalire ad epoche molto anteriori.

Connesse alla dominazione bizantina, infatti, sono numerose leggende di fondazione che pongono la fase iniziale del culto nel ritrovamento miracoloso di un'immagine o di un simulacro giunti avventurosamente sul territorio siciliano. Alcune di tali leggende si innestano su un tema particolarmente diffuso, quasi topico, che il più delle volte comporta una sequenza ben consolidata: trasporto di un simulacro, o di un dipinto, per mare; naufragio; approdo miracoloso del simulacro stesso sulla spiaggia; ritrovamento; inutile tentativo di rimozione; riconoscimento del segno della volontà divina; costruzione del santuario. Il tema, legato all'insularità e alla scarsa affidabilità dei trasporti per mare, non è limitato a un definito arco cronologico e interessa alcuni santuari mariani particolarmente venerati.

L'immagine oggetto del racconto è per lo più di origine orientale, bizantina, e giunge in occidente per sfuggire alla distruzione conseguente all'iconoclastia. In Sicilia quelle immagini saranno accolte, e ciò testimonia l'importante ruolo giocato dalla Chiesa dell'isola, allora sotto il dominio bizantino, nella dura contrap-

27 Cfr. G. Giarrizzo (ed), *La Sicilia dei terremoti. Lunga durata e dinaniche sociali*, Atti del convegno di studi, Catania 11-13 dicembre 1995, Catania 1997.

posizione alla politica religiosa di Bisanzio. È molto probabile che allora i monaci in fuga dall'oriente iconoclasta abbiano portato con sé alcune delle icone o delle immagini ancora oggi venerate, soprattutto nel catanese (Vena) e nel messinese (Tindari[28], Terzito[29], Crispino[30], Dinnammare), ma anche nell'entroterra ragusano (Chiaramonte Gulfi[31]), e che esse siano state custodite in santuari annessi a monasteri di rito italo-greco. Molti di questi furono distrutti durante la dominazione araba; altri, pochi, sopravvissero; molti altri, ancora, furono rifondati, o fondati, dai normanni. Anche per tale via, infatti, si esercitò la loro gestione politica dell'isola: attraverso le fondazioni monastiche (greche e latine), mezzi di controllo 'fisico' del territorio e delle vie di comunicazione, e insieme poli culturali ed economici, senza ovviamente dimenticare la loro natura di nuclei religiosi, a volte anche di intensa spiritualità.

Non tutte le icone, comunque, sono riconducibili al periodo della lotta iconoclasta; alcune si trovano in aree che in epoca

[28] Una nave di ritorno dall'Oriente portava, nascosta nella stiva, un'immagine della Madonna perché fosse sottratta alla persecuzione iconoclasta. In navigazione nel Tirreno, fu assalita da una tempesta e trovò riparo nel porto di Tindari. Cessato il pericolo, i marinai decisero di riprendere il viaggio ma non fu possibile far muovere la nave fino a quando non fu scaricata la cassa contenente la statua della Madonna. Sul monte di Tindari è attestata una remota continuità cultuale.

[29] Secondo la leggenda, un eremita si rifugiò nell'isola di Salina nell'arcipelago delle Eolie, vi costruì un oratorio e vi collocò un'immagine della Madonna. L'oratorio, crollato a causa di un terremoto, sarebbe stato ricostruito dal vescovo di Lipari all'inizio dell'VIII secolo. Il santuario, distrutto e abbandonato durante la dominazione araba, fu riedificato nel XVII secolo.

[30] La leggenda fa risalire all'VIII secolo la venerazione di un'icona della Vergine in un santuario rupestre bizantino sul colle di Monforte. In seguito alla conquista araba il quadro venne nascosto in una grotta nel bosco di Crispino, luogo prediletto dagli eremiti. Nel 1495 il sacerdote Pietro Guido da Monforte si ritirò a Crispino per condurre una vita eremitica, ritrovò l'icona e lì costruì la piccola chiesa, nucleo originario del santuario.

[31] Secondo la leggenda, al tempo dell'iconoclastia, furono ritrovate sul litorale due statue, raffiguranti l'una la Madonna, l'altra il Santissimo Salvatore. Condotte su carri verso l'entroterra si fermarono solo quando giunsero a Chiaramonte, nel luogo esatto in cui la volontà divina ordinava l'erezione di due chiese.

normanna conobbero il nuovo fiorire del monachesimo italogreco e sono con ogni verosimiglianza da far risalire a quello stesso periodo; altre sono ancora più recenti e giunsero in Sicilia al seguito di comunità greche o albanesi. Quali che siano l'epoca e le ragioni della loro provenienza, in ogni caso esse testimoniano dello stretto legame esistente tra la Sicilia e l'oriente, un legame fatto di profonde affinità culturali e favorito da una strategica posizione geografica nelle numerose e trafficate rotte del Mediterraneo.

Se l'icona di Biancavilla, dipinta su legno di cedro, fu quasi certamente portata nel 1484 dal gruppo di albanesi che si stanziarono in quel territorio (nella liturgia fu mantenuto il rito greco fino al 1669), molto più antica è la maggior parte delle icone di origine orientale, alcune delle quali ancor oggi conservate. Altre, invece, rubate o distrutte a causa di eventi naturali o accidentali (terremoti, incendi) sono riprodotte in copie più recenti o sostituite da altre immagini. Tra queste, ad esempio, quella della Madonna di Dinnammare, un santuario del Messinese che ha due sedi, una vicina al mare (in contrada Larderia), l'altra su una montagna, alta oltre mille metri, che domina lo Stretto. Sul monte, l'antico Calcidico, come lo chiama Diodoro Siculo, o Saturnio o ancora Nettunio, dove sorgeva forse un tempio pagano dedicato al dio del mare (raccoglie tale ipotesi Ottavio Gaetani nella sua *Isagoge*[32]), fu costruita, pare, una

[32] OTTAVIO GAETANI, *Isagoge ad historiam sacram Siculam*, Panormi 1708, p. 215: «Neptunius Messanam inter et Tauromenium Neptuno». Il Gaetani pone il monte tra quelli siciliani sacri agli dei del paganesimo. La continuità di culto in quel luogo è ricordata dalla «novena» che si recita in onore della Madonna: «O Vergine SS. di Dinnammare, che al posto del tempio dedicato agli dei del paganesimo, hai voluto porre il tuo trono d'amore ...»: G. CARA, *Dinnammare e il suo santuario*, Messina 1950, p. 16. Secondo una tradizione, durante il terremoto che scosse la Sicilia in concomitanza con la morte di Cristo (cfr. MARCELLO BONITO, *Terra tremante, o vero continuatione de' terremoti dalla creatione del mondo fino al tempo presente* ..., Napoli 1691, rist. Bologna 1980, pp. 139 ss.; ANTONINO MONGITORE, *Istoria cronologica de' terremoti di Sicilia*, in ANTONINO MONGITORE, *Della Sicilia ricercata nelle cose più memorabili*, II, Palermo 1743, rist. Bologna 1969, pp. 356 ss.; B. CLAUSI, *Cristianesimo antico e terremoti di Sicilia. Immagini e interpretazioni*, in G. GIARRIZZO [ed], *La Sicilia dei terremoti. Lunga durata e dinamiche sociali*, cit., pp. 55 s.) alle falde del monte si sarebbe aperta una profondissima valle, denominata poi «valle

chiesetta bizantina, in cui è tradizione che fosse custodita e venerata un'icona della Madonna giunta dal mare sul dorso di due delfini. Quel quadro non esiste più, come non esistono più le copie che, secondo la tradizione, di esso sarebbero state fatte per essere collocate nella chiesa vicino al mare. Al suo posto c'è un'immagine molto più recente che, tra l'altro, ricorda lo straordinario arrivo sul dorso dei delfini e che ogni anno, in occasione della festa (tra il 4 e il 5 agosto), viene trasportata sul monte, dove si recano ancora oggi schiere di pellegrini.

La leggenda di fondazione di Dinnammare (e il dipinto che la racconta) riflette la comune tendenza a ricondurre indietro nel tempo l'origine del culto, conferendo autorità al sito per mezzo dell'antichità, e di legarne l'origine all'arrivo miracoloso dell'immagine. Con ciò non si vuole mettere qui in discussione l'origine bizantina di questo come di altri santuari (certamente possibile e molte volte probabile), bensì porre l'accento su una possibilità di cui è opportuno tener conto e che interessa soprattutto un buon numero di santuari mariani le cui prime notizie storicamente accertate risalgono del resto al XVI o al XVII secolo. Proprio a proposito di Dinnammare un invito alla cautela mi pare possa venire da Tommaso Fazello, il quale non accenna affatto alla presenza di un santuario nella meticolosa descrizione che nella prima deca del *De rebus Siculis* (2,2) fa della zona a sud della città di Messina. Un silenzio tanto più significativo se si pensa alla cura con cui lo storico sottolinea sempre, invece, la presenza di abbazie che caratterizzano quel paesaggio:

«A chi esce da Messina rivolto a mezzogiorno viene subito incontro la via reale, un rettifilo di cinque miglia fiancheggiato da una serie ininterrotta di edifizi abitati ... Questa via attraversa diversi villaggi ... I loro nomi sono i seguenti: Camaro, Bordonaro, dove si trova l'abbazia dedicata a S. Maria, appunto, di Bordonaro; S. Filippo Magno, dove c'è anche un'abbazia col suo nome. Sovrasta questo villaggio monte Dimmari, a due miglia, la cui cima è un bel punto di osservazione sul mar Tirreno e sull'Adriatico»[33].

degli Eremiti»: Ottavio Gaetani, *Isagoge ad historiam sacram Siculam*, cit., p. 111.

[33] Tommaso Fazello, *De rebus Siculis decades duo*, cit., pp. 153-154.

Quasi certamente in cima al «monte Dimmari» c'era una specola, un punto di osservazione di importanza strategica a difesa della Sicilia dalle incursioni, ma nessun edificio sacro cristiano, almeno fino alla metà del XVI secolo (il *De rebus Siculis* fu pubblicato per la prima volta nel 1558).

Significativa anche la vicenda del santuario di Santa Maria della Vena, a Piedimonte Etneo, un luogo di culto di cui non si hanno notizie certe fino al XVI secolo, ma le cui origini sono fatte risalire dalla sua leggenda di fondazione alla fine del VI secolo, al tempo del pontificato di Gregorio Magno. Il santuario, in cui è tuttora custodita un'icona bizantina era, molto probabilmente, annesso a un monastero italo-greco; la sua leggenda di fondazione, però, ne opera il recupero al culto latino attraverso la figura del pontefice romano. La vicenda è per molti versi paradigmatica delle possibilità di lettura del primo cristianesimo siciliano, specchio delle vicissitudini dell'isola nel lungo lasso di tempo, tra VI e XI secolo, in cui in essa furono, ora compresenti ora dominanti, culture e civiltà diverse come quella romana, la greco-bizantina, l'islamica e la normanna[34]. In realtà, manca qualsiasi dato sull'esistenza di un monastero italo-greco in quel territorio, per quanto sia ben possibile che anche lì esistesse una fondazione monastica, una di quelle che, numerose, caratterizzavano il paesaggio fisico e religioso dell'area orientale della Sicilia. Lì era, forse, un'icona e per questo il luogo, già in antico, probabilmente era meta di devoti pellegrinaggi. Ma tutto ciò è mera congettura, né molto di più si può ricavare dall'omelia di un Teofane Cerameo, un monaco divenuto vescovo di Taormina, che si dice allevato in un monastero dove era venerata una sacra immagine, identificata da alcuni con quella dell'odierno santuario di Vena. La cronologia di questoTeofane è incerta e non è dato sapere, ad esempio, se il monaco sia vissuto prima della conquista araba, come fa presumere la sua carica di vescovo di Taormina (la diocesi non sopravvisse a quella dominazione e

[34] I normanni 'rilatinizzarono' la Chiesa siciliana, anche se non bisogna dimenticare che favorirono la fondazione di monasteri italo-greci, soprattutto nelle zone della Sicilia orientale in cui l'elemento greco era più diffuso, come contraltare al potere della Chiesa di Roma.

non fu rifondata dai normanni) o dopo la conquista normanna, nel qual caso la notizia del suo episcopato sarebbe falsa e dubbia la paternità delle opere che gli vengono attribuite. Certo è il riferimento a un'immagine sacra, «non manufatta», della Vergine in alcune omelie pronunziate, forse, in un luogo che alcuni identificano con l'antico santuario italo-greco di Vena[35].

Ammesso che esso sia esistito, del monastero e del santuario si perdono comunque le tracce fino all'età moderna, quando ricompare, a quel che sembra luogo di culto particolarmente caro ai siciliani, in alcune ben documentate storie locali. Il sito è descritto con efficacia da un siciliano del XVI secolo, il giurista Antonio Filoteo degli Omodei, nella *Descrizione della Sicilia nel secolo XVI*:

«... verso la cima di Mongibello, lungi da questa circa due miglia, in un luogo amenissimo e di giocondissimo aspetto, che mira dolcemente quasi tutto il mar Ionio, vi è un'abbatia o monastero detto di S. Maria della Vena per una grossa sorgente d'acqua freddissima, che vi è, quale i Siciliani chiamano la favara, o vena. In questa chiesa vi è un'immagine di Maria Vergine, dipinta (come la fama predica) da S. Luca, e quivi ritrovata per divino miracolo, dove si fa una gran festa alli 8 di settembre e vi concorre la maggior parte di Val Demona con gran divozione, per li miracoli, che ogni giorno vi si vedono ...»[36].

Nell'opera, la cui stesura è da porre nella seconda metà del XVI secolo, non vi è alcun cenno alla leggenda di fondazione che lega a Gregorio Magno la nascita di quel monastero, in un periodo quindi anteriore alla completa bizantinizzazione dell'isola, il che attribuisce al rito latino la priorità rispetto a quello greco. Secondo tale leggenda quel primo edificio sacro sarebbe da identificare con il monastero di Sant'Andrea *super Mascalas*, una delle numerose fondazioni monastiche siciliane del pontefice, alcune delle quali situate nei latifondi di cui era proprietario: se ne fa menzione in un'epistola del *Registrum epistolarum* (III, 56) indirizzata al vescovo di Taormina, in cui

[35] P. CANNAVÒ, *Il santuario mariano di Vena. Leggenda, tradizione, storia*, Acireale 1981, pp. 33 ss. Le omelie di Cerameo sono la 50, la 11 e la 53 (*PG* 132, coll. 896; 292-293; 1020).

[36] ANTONIO FILOTEO DEGLI OMODEI, *Descrizione della Sicilia nel secolo XVI*, cit., pp. 80-81.

il pontefice stigmatizza lo scorretto atteggiamento dei monaci a proposito della collocazione di un fonte battesimale[37]. L'icona vi sarebbe stata trasportata su un mulo da un piccolo gruppo di monaci alla ricerca di un luogo dove fermarsi: in cammino lungo le pendici del vulcano, i monaci e il mulo si inerpicano faticosamente fino a quando l'animale si ferma e si rifiuta di proseguire. Inutilmente i monaci cercano di fargli continuare il cammino; all'improvviso, dallo scalpitio dei suoi zoccoli scaturisce una sorgente (il toponimo Vena deriva dalla vena d'acqua, sorgente); i monaci interpretano l'evento come segno della volontà divina e lì costruiscono il monastero in cui viene custodita l'immagine, divenuta presto oggetto di un culto sempre più ampio.

L'assimilazione tra il tempio mariano e il monastero gregoriano non viene registrata neanche nell'altra autorevolissima fonte, coeva alla *Descrizione della Sicilia*, il *De rebus Siculis* di Fazello. Il domenicano, meno interessato di Filoteo ai culti e alle attestazioni di devozione popolare, ricorda a proposito di Mascali, il monastero fondato dal pontefice, e assicura che «i resti e la chiesa si vedono ancora»[38], ma non parla – né assimilandolo a quel monastero, né distinguendolo da esso – del santuario di Vena.

La formulazione della leggenda di fondazione è dunque, almeno a partire da questi dati, recente e con ogni probabilità riflette la diffusa tendenza a contrapporre fondazioni latine e greche, attribuendo priorità cronologica alle une o alle altre in relazione alla volontà di ricondurre quella specifica fondazione, o l'intero territorio in cui essa insiste, alla matrice culturale (e cultuale) latina o greca. A proposito del santuario di Vena tale tendenza (in questo caso la fondazione ad opera di Gregorio Magno e quindi la priorità latina) è sostenuta tra l'altro con disarmante ingenuità dalla presenza di un'epigrafe in cui la data di fondazione

[37] «Pridem praecepimus ut de monasterio sancti Andreae quod est super Mascalas baptisterium propter monachorum insolentias debuisset auferri, atque in eodem loco quo fontes sunt altare fundari»: *Corpus Christianorum. Series Latina*, 140, pp. 204-205.

[38] Tommaso Fazello, *De rebus Siculis decades duo*, cit., p. 61.

è fissata al 597, un'epigrafe che neanche i più devoti e agguerriti studiosi locali ritengono autentica (la cifra è vergata in numeri arabi), ma che giudicano tuttavia testimonianza di una tradizione vecchia «di quasi quattordici secoli»[39] e perciò stesso «sacra e consacrata». È una tradizione decisamente restia ad accettare l'eventuale e possibile fondazione italo-greca, la quale, comunque, non pare possa risalire al di là dell'VIII secolo (un periodo a cui riconduce, tra l'altro, la fattura dell'icona[40]), quando la Sicilia iconodula accolse e preservò innumerevoli immagini sacre provenienti dall'Oriente.

Ritorno brevemente al tema del casuale, fortunoso (e per ciò stesso miracoloso) approdo in terra siciliana di immagini sacre, per accennare al fatto che esso non è legato a una tipologia specifica dell'oggetto di culto (ad esempio l'icona bizantina), ma comprende simulacri sia di origine orientale (come la Madonna nera in legno di cedro del Libano venerata a Tindari) sia occidentale (ad esempio, la statua dell'Annunziata venerata a Ficarra dal XVI secolo[41]), a volte non mariani, come nel caso del san Sebastiano del santuario di Melilli, in territorio di Siracusa[42]. Ma i litorali siciliani non accolsero solo simulacri o sacre immagini; in essi trovarono rifugio anche uomini, alcuni dei quali santi. Un esempio è quello del celeberrimo Antonio da Padova, la cui nave, nel corso di un avventuroso viaggio invernale verso

[39] P. CANNAVÒ, *Il santuario mariano di Vena*, cit., p. 39.

[40] L'icona pare risalire all'VIII secolo. Tale datazione, avanzata negli anni Cinquanta da Enzo Maganuco, è riportata e duramente contestata da P. CANNAVÒ, *Il santuario mariano di Vena*, cit., pp. 38-39.

[41] Secondo la leggenda, ad esempio, il santuario dell'Annunziata di Ficarra (Messina), fu fondato in seguito a un evento accaduto all'inizio del XVI secolo. Nel 1507, infatti, una nave che trasportava il simulacro della Vergine destinato alla cattedrale di Siracusa dovette fermarsi all'altezza dello scoglio di Brolo a causa di un'improvvisa tempesta. Invano il capitano e i marinai si adoperarono per far proseguire la nave, approfittando del vento tornato favorevole. Per esortazione del cappellano del castello, il simulacro della Vergine Annunziata venne scaricato e portato sulla spiaggia: quella sosta miracolosa fu il segno della volontà divina.

[42] Anche questa statua sarebbe giunta sul litorale in seguito a un naufragio. L'evento risale al XV secolo.

Lisbona (gennaio 1221), fu dirottata da una violenta tempesta e sbattuta sulle coste dell'isola, dove il santo visse da eremita in una grotta, anche se per un periodo di tempo limitato[43].

Ed eremiti, appartenenti a esperienze religiose riconducibili sia al monachesimo italo-greco sia a movimenti monastici occidentali, sono molti dei santi (titolari di santuari) il cui culto ha assunto anche valenze di patronato cittadino. Tra i primi basta ricordare san Nicolò Politi, vissuto nel XII secolo, conteso tra due territori, uno nel catanese, Adrano, dove nacque, l'altro nelle montagne messinesi, i Nebrodi, ad Alcara li Fusi, nel cui territorio visse in eremitaggio in una grotta fino alla morte. Il suo culto nella città natale (ne è eletto protettore e copatrono nel 1696, con un atto pubblico rogato presso il notaio Pietro Anastasio e con un altro, del 1742, è proclamato patrono) porta il segno della ferma volontà dei cittadini di contrapporsi al culto di san Vincenzo martire, importato e imposto dai principi Moncada, dal XV secolo feudatari del luogo. Solo dai primi decenni del nostro secolo gli adraniti, dopo lunghe battaglie, sono venuti in possesso del cranio e di alcune ossa del loro concittadino, ma la chiesa in suo onore risale alla prima metà del XVII secolo, quando il suo culto conobbe un improvviso e rapido sviluppo, forse anche in relazione (e questa potrebbe essere un'interessante pista di indagine) alla pubblicazione della *Vita* del santo nelle *Vitae Sanctorum Siculorum* di Ottavio Gaetani.

Eremita, questa volta non siciliano, ma piacentino, fu Corrado Confalonieri, che nella prima metà del XIV secolo, in fuga dalla sua città natale in cerca di un luogo dove espiare una propria colpa, giunse nella lontana Sicilia, una terra agli antipodi dalla sua, isola, metafora del deserto. Lì scelse a propria dimora una grotta non molto lontana da quello che allora era il centro abitato di Noto, dove visse fino alla morte per quasi un quarantennio;

[43] Singolare, e in parte inversa alla topica sequenza sopra evidenziata, la vicenda occorsa alla sua immagine: bottino dei corsari, essa impedì loro di prendere il largo e fu gettata per questo in mare. Giunta sulla riva e abbandonata sulla spiaggia, fu fatta a brandelli dai devoti che volevano ricavarne preziose e miracolose reliquie. La fondazione del santuario antoniano di Milazzo risale al XVI secolo.

in vita punto di riferimento ideale e reale della comunità cittadina, in morte veneratissimo e conteso patrono di quella stessa comunità[44].

5. *Santuari dell'Etna*

In un'indagine come questa, che coinvolge insieme il sacro e il territorio della Sicilia orientale, non può mancare l'Etna. È difficile trovare, infatti, un elemento del paesaggio naturale che, come il vulcano, colpisca con altrettanta immediatezza i sensi e la fantasia degli uomini. Il fuoco, presente in esso in uno stato che sfugge a ogni forma di controllo – il solo capace di renderlo il simbolo stesso della 'cultura' e della civiltà – è avvertito come forza distruttrice e devastante, fonte di una paura che rende impotenti e attoniti, come sono gli esseri umani dinanzi alle manifestazioni del divino. La montagna, che ne è la custode, lo espelle con repentina violenza e il fuoco trascina con sé dalle viscere del monte massi di smisurata grandezza, vapori, fiumi incandescenti, nubi di fumo che giungono a oscurare il sole; provoca devastanti terremoti; distrugge intere città. Ma non è tanto o non solo il fuoco in quanto distruttore a generare nei confronti dei vulcani lo stupore e la paura che sono alla base del sentimento del 'sacro', lo è anche, e soprattutto, la costante presenza nelle cavità della terra dell'elemento igneo e la percezione che quel luogo, in cui il fuoco eterno entra in contatto fisico con la superficie della terra, altro non possa essere che un punto di contatto tra due mondi. La perennità del fuoco finisce così con l'essere facilmente assimilata all'eternità di una vita ultraterrena di cui le bocche dei vulcani costituiscono quasi il naturale accesso. Il vulcano diventa in tal modo parte di una geografia immaginaria che traccia il paesaggio di un mondo ultrasensibile attraverso elementi di quello sensibile.

44 G. Balsamo - V. La Rosa (edd), *Corrado Confalonieri. La figura storica, l'immagine, il culto*, Atti delle giornate di studio nel VII centenario della nascita, Noto 24-26 maggio 1990, Noto 1992; G. Cracco, *Per la storia religiosa della Sicilia. La«Vita» del b. Corrado Confalonieri (sec. XIV)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 28, 1992, pp. 127-138.

L'Etna, il maestoso vulcano che con la sua presenza condiziona e determina gran parte del paesaggio della Sicilia orientale è stato da sempre percepito come uno spazio sacro, un luogo inattingibile e inviolabile, di fronte al quale l'uomo deve porre un freno alla propria curiosità, all'avidità di sapere. La mitologia aveva collocato al suo interno la fucina di un dio e ne aveva fatto la dimora di mostruosi Ciclopi e di giganti come Encelado o Tifeo, un luogo comunque abitato da esseri la cui natura umana confinava con quella divina e che lo rendevano, con la loro temibile presenza, separato dal consorzio umano. In quel territorio, già in epoche antichissime, anteriori alla civiltà greca, erano stati ritagliati spazi sacri alle divinità, come il santuario dedicato al dio Adrano, identificato poi con Vulcano, un celebre luogo di culto custodito da cani sacri, i cirnechi, una razza di levrieri propria di quelle zone. Ad essi era affidato il compito di accompagnare o dilaniare i viandanti che attraversavano di notte il sacro recinto, capaci di riconoscere in loro inoffensivi viandanti che avevano smarrito la strada o malintenzionati sacrileghi. Non si sa con precisione quale area occupasse quel santuario, e non è certo possibile individuare una pur vaga persistenza di culto in un luogo ben preciso, ma la sacralità di quel territorio aveva certamente in quel santuario la sua localizzazione definita e delimitata[45].

Neppure il cristianesimo aveva spogliato il vulcano della sua temibile inviolabilità, anzi quel luogo, la sua bocca soprattutto, era diventato la materializzazione del mondo ultraterreno, dell'Inferno, abitato dai diavoli e dai dannati, o dell'eterna serena dimora di re Artù. Ne riportano ampia eco la letteratura agiografica e le leggende cavalleresche e popolari, alcune delle quali recepite nella letteratura locale[46]. Nel contempo però le

[45] E. CIACERI, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Catania 1910; N. CUSUMANO, *I culti di Adrano e di Efesto. religione, politica e acculturazione in Sicilia tra V e IV secolo*, in «Kokalos», 38, 1992, pp. 151-189.

[46] Cfr. A. PIOLETTI, *Artù, Avalon, l'Etna*, in «Quaderni medievali», 28, 1989, pp. 6-35; B. CLAUSI, *L'immagine dell'isola. La descrizione della Sicilia in alcune compilazioni geografiche del Medio Evo*, in *Annuario (1905-1990) del Liceo-Ginnasio «M. Rapisardi» di Paternò*, Paternò 1999, pp. 41-64; V. PAPPALARDO, *Santi e demoni dell'Etna*, in *L'Etna. Il vulcano e l'uomo*, Catania 1999.

falde del vulcano, desacralizzate e quindi luoghi reali, si popolano di eremitaggi abitati da uomini santi, di monasteri e appunto di santuari, sorta di presidii a difesa degli abitanti che su quelle fertilissime pendici vivono e con quel monte («a' muntagna») convivono in uno strano rapporto di affetto e di timore. Indicativa, in tal senso la tipologia dei miracoli di molti dei santuari che insistono sul territorio etneo, distribuiti tra le diocesi di Acireale e di Catania. Essa manifesta il suo legame con il paesaggio naturale soprattutto nei miracoli collettivi che riguardano la protezione dei centri abitati dalla furia devastante della lava o dai terremoti. Filoteo degli Omodei testimonia i pellegrinaggi e le processioni di penitenti effettuati, durante la terribile eruzione etnea del 1536, verso il santuario catanese dell'Annunziata (il convento del Carmine) e verso quello di Mompilieri sulle falde dell'Etna, dove la lava fu fermata dal velo della patrona di Catania, Agata. Era il 23 marzo 1536, l'ora del tramonto. Un fragoroso boato, seguìto da un bagliore di fuoco e da fiamme che si levano alte dal cratere centrale dell'Etna segna l'inizio di un'eruzione che durerà, a fasi alterne, fino al luglio dell'anno successivo, coinvolgendo soprattutto, sul versante meridionale del vulcano, i centri di Nicolosi e di Mompilieri, direttamente minacciati dal flusso lavico. Questo sarebbe arrivato fino a Catania se non ci fosse stato – così scrivono i cronisti dell'episodio – l'intervento salvifico del velo di sant'Agata:

«Alla fine, quando essa [la corrente di lava] – racconta l'Omodei, testimone di quell'evento – ebbe percorso molte miglia in direzione di Catania, gli abitanti della città e delle altre contrade etnee, riuniti per schiere, in preda a grande paura devotamente andarono incontro alla colata: i canonici ... portavano il velo della santa martire Agata, che chiamano 'grimpia' di Sant'Agata ... Là dove noi giungemmo così devotamente (fu davvero un miracolo voluto solo da Dio ottimo massimo, intercedendo in favore della sua patria la vergine Agata), al segno della santissima croce tracciato con quel velo, si arrestò interamente quella massa ignea, che avrebbe devastato tutti i terreni e non avrebbe neppure risparmiato la città entro le mura, se non si fosse fermata. Essa si raffreddò al punto che vi si passava sopra anche a piedi nudi (come noi stessi vedemmo) senz'alcun danno. Chi potrebbe riferire le urla dei presenti? Chi le lacrime di gioia o le alte grida ...?»[47].

[47] La descrizione di quella terribile eruzione occupa una parte cospicua di ANTONIO FILOTEO DEGLI OMODEI, *Aetnae topographia*, cit., pp. 122-128 della

Come Catania fu salvata più volte, almeno secondo la devozione popolare, dal velo di sant'Agata portato in processione fino al fronte della colata[48], anche i comuni limitrofi ricorsero all'aiuto celeste per lo stesso scopo. A Bronte, ad esempio, nel 1564, la statua dell'Annunziata, custodita nell'omonimo santuario, deviò la colata che minacciava l'abitato, e l'icona di Santa Maria dell'Elemosina di Biancavilla fu portata ripetutamente in processione in occasione di colate ed eruzioni (si ricordano quelle del 1536, del 1603, del 1669, del 1842 e del 1879[49]) per fermare il magma. La tipologia del più celebre miracolo agatino, quello che già nella *Passio* della martire era ricordato come segno tangibile del patronato e della protezione di Agata sulla sua città, viene così riproposta e dislocata in tutta l'area etnea[50].

Mi fermo qui, consapevole di aver solo appena accennato ad alcune delle numerosissime suggestioni e delle possibili piste di indagine che cominciano a emergere da una ricerca che è ancora *in fieri*, ma che fa già intravedere le molteplici linee che possono contribuire a comporre il quadro in cui iscrivere la realtà in sé complessa del santuario nello specifico del territorio siciliano.

versione italiana (la citazione è da p. 126). L'Omodei testimonia anche le numerose pratiche devozionali e penitenziali messe in atto in quella e in altre occasioni simili.

48 «... quando a causa delle frequenti eruzioni l'Etna bolle là verso Catania, allora il popolo catanese, aperta la tomba della martire, prende il velo sottilissimo in cui era stato avvolto il corpo della vergine Agata ... e con questo velo i cittadini vanno incontro al flusso del fuoco che (mirabile a dirsi) sùbito arresta il suo corso»: ANTONIO FILOTEO DEGLI OMODEI, *Aetnae topographia*, cit., p. 137.

49 Una lapide posta all'interno del santuario nel 1879, ringrazia la Deipara «ob patriae liberationem ignibus Aetnae».

50 La *Passio* tardo-antica di Agata (sia nella redazione latina sia in quella greca) si conclude con il racconto del miracolo del velo, avvenuto un anno dopo la morte della martire.

I santuari sardi di epoca medievale

Primo bilancio di un censimento

di *Maria Giuseppina Meloni*, *Anna Maria Oliva* e *Olivetta Schena*

È nota la grave carenza di documenti relativi al medioevo sardo. La documentazione pervenutaci, sia autoctona sia esterna, non è anteriore alla seconda metà dell'XI secolo, mentre i secoli VIII-X risultano caratterizzati da una pressoché totale assenza di fonti documentarie, solo parzialmente colmabili con quelle letterarie, epigrafiche, sfragistiche e, in tempi recenti, arricchite dai dati forniti dalle testimonianze archeologiche, preziosissime fonti materiali, cui si affiancano i nuovi studi di carattere storico-artistico. Inoltre, per la sua tipologia, la documentazione giunta fino a noi è particolarmente avara di notizie riguardanti la storia della Chiesa e, soprattutto, le pratiche devozionali e religiose.

Alla povertà di documenti sulla storia della Chiesa hanno contribuito, a nostro giudizio, due cause: la prima è data dalle condizioni oggettive di questa Chiesa, per certi periodi isolata, lontana dai centri culturali, politici ed economici del tempo; la seconda, forse la più importante, è dovuta ai saccheggi, alle manomissioni e alle incurie subìte nel corso dei secoli dagli archivi ecclesiastici, alla scomparsa di comunità monastiche, al vario assetto dell'amministrazione ecclesiastica, con il mutare nel tempo del numero e dell'ubicazione delle sedi arcivescovili e vescovili.

Le vicende storiche che si succedettero nell'isola, sia per i periodi in cui la Sardegna fu soggetta a dominî politici, culturali

Il presente contributo è frutto del lavoro collettivo delle autrici; tuttavia il § 1 è da attribuirsi a O. Schena, il § 2 ad A.M. Oliva, il § 3 a M.G. Meloni.

e religiosi esterni, sia quando invece si conformò in quattro regni autoctoni e sovrani, ne condizionarono la vita religiosa, venendo ad incidere anche sulla tipologia o, quanto meno, sul ruolo religioso e politico svolto dai santuari[1].

Tenuto conto dell'esiguità e della discontinuità delle fonti scritte, lo studio dei santuari sardi non può prescindere dal rilevamento delle emergenze architettoniche relative ad essi, sulle quali si è basato un inventario elaborato dai professori Giorgio Cavallo e Piero Castelli del Dipartimento di Urbanistica dell'Università degli Studi di Cagliari; tale inventario si è rivelato un prezioso strumento di lavoro e punto di partenza, per quanto riguarda la Sardegna, nell'ambizioso progetto di censimento dei santuari cristiani d'Italia dal medioevo ai giorni nostri, promosso dall'École Française de Rome in collaborazione con l'Istituto di storia sociale e religiosa di Vicenza.

Nell'inventario vengono individuati circa duecento santuari o edifici cultuali in cui risulta attestata una particolare devozione popolare. Partendo da questo dato quantitativamente abbastanza rilevante, si è proceduto a un'analisi della tipologia santuariale sulla base del tipo di dedicazione. Le tipologie emerse sono le seguenti:

– santuari mariani, certamente la tipologia più diffusa[2];

– santuari di tipo martiriale, con dedicazione a martiri sardi (Gavino, Proto e Gianuario, Lussorio, Saturnino, Antioco, Efisio) e non sardi[3];

[1] Per una prima, sommaria mappa dei principali luoghi di culto della Sardegna vedi I. ZEDDA, *Diocesi e luoghi di culto*, in R. PRACCHI - A. TERROSU ASOLE (edd), *Atlante della Sardegna*, II, Roma 1980, pp. 305-315, tav. 83.

[2] Sulla diffusione del culto mariano in Sardegna cfr. G. PIRAS, *Storia del culto mariano in Sardegna*, Cagliari 1961.

[3] I santuari martiriali sono stati i più indagati dalla ricerca storica e archeologica; in proposito si veda l'esaustivo lavoro di P.G. SPANU, *Martyria Sardiniae. I santuari dei martiri sardi*, Oristano 2000; inoltre, R. MARTORELLI, *La diffusione del culto dei martiri e dei santi in Sardegna in epoca paleocristiana e altomedioevale*, in corso di stampa; R. CORONEO, *Il culto dei martiri locali Saturnino, Antioco e Gavino nella Sardegna giudicale*, in corso di stampa.

– santuari dedicati a santi non martiri, sia del menologio greco-bizantino (Costantino, Michele, Bachisio, Elena, Greca, Barbara, Tecla) che della Chiesa latina;

– santuari che riutilizzano strutture precristiane (nuragiche, fenicio-puniche, romane) di tipo termale o comunque legate al culto delle acque (Santa Cristina di Paulilatino, Santa Maria *de is Acquas* di Sardara, Santa Vittoria di Serri, San Salvatore di Sinis); in epoca paleocristiana, infatti, fu assai frequente il fenomeno del riutilizzo di ambienti termali come luoghi destinati al culto, dal momento che la diffusione del cristianesimo richiedeva nuovi spazi per lo svolgimento delle pratiche cultuali (Santa Maria di Vallermosa, Santa Maria *de Mesumundu* e il noto santuario di Santa Maria di *Bonacattu* o Bonarcado ne sono un significativo esempio)[4].

Una caratteristica comune a un terzo dei santuari esaminati è quella di essere dotati di *cumbessias* o *muristenes* (la doppia terminologia si riferisce all'uso linguistico della Sardegna centro-settentrionale/logudorese o centro-meridionale/campidanese), una sorta di insediamento religioso temporaneo la cui origine non trova in alcuni casi adeguate spiegazioni. Le *cumbessias* o *muristenes* sono piccole costruzioni in muratura edificate intorno alla chiesa-santuario, generalmente ubicate in campagna, lontano dai centri abitati, che servivano da alloggi per i pellegrini e che riportano all'uso di *novenare*, ossia di trascorrere presso il santuario i nove giorni precedenti la festa del santo, durante i quali venivano celebrate particolari cerimonie liturgiche di preparazione. Le origini di questa usanza, che sembra tipica della Sardegna, almeno per quanto riguarda il tempo lungo della pratica devozionale, sono incerte: se l'etimologia dei termini (*cumbessias*, *muristenes*) con cui si definiscono le abitazioni che formavano questi villaggi temporanei sembra riportare all'alto medioevo, non esistono documenti precedenti al XVII secolo che accennino a questi insediamenti e all'uso di *novenare*[5].

[4] Su questa particolare tipologia di santuari cfr. P.G. Spanu, *La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo*, Oristano 1998, pp. 132-137.

[5] Su questi insediamenti religiosi cfr. A. Mori, *Centri religiosi temporanei e loro evoluzione in Sardegna*, in «Studi Sardi», X-XI, 1952, pp. 389-399;

Non riteniamo che le tipologie di santuari individuate in Sardegna, esaminate in modo distaccato dal contesto storico e istituzionale dell'isola, presentino caratteristiche particolari rispetto alle tipologie delle altre aree meridionali della penisola italiana. Diverso il discorso nel momento in cui caliamo questi santuari nel contesto storico, politico e istituzionale che ne determinò o favorì la nascita o, comunque, la fortuna religiosa. Riteniamo, pertanto, indispensabile esaminare le problematiche relative ai santuari medievali sardi, diversi per tipologia, dedicazione ed epoca di fondazione, inserendole nei tre periodi storici fondamentali per l'isola: quello bizantino (dal 534 al IX secolo), quello giudicale (secoli X-XIII) e, infine, quello catalano-aragonese (secoli XIV-XV).

1. *Il periodo bizantino*

La già lamentata carenza, quando non totale assenza, di fonti scritte non ci permette di conoscere le immediate ripercussioni intervenute nella Chiesa sarda in seguito alla conquista dell'isola da parte dei bizantini nel 534[6]. È noto che la Sardegna venne inclusa da Giustiniano in una delle sette province della nuova prefettura d'Africa e, verosimilmente, organizzata in un'unica provincia ecclesiastica, con sei vescovi suffraganei facenti capo al metropolita di *Carales*. Il quadro che, sul finire del VI secolo, ci

C. GALLINI, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Bari 1971; T.K. KIROVA - A. TRAMONTIN - A. BERGAMINI, *Architetture della religiosità popolare nella Sardegna del XVII secolo: «cumbessias» e «muristenes»*, in T.K. KIROVA (ed), *Arte e cultura del '600 e del '700 in Sardegna*, Napoli 1984, pp. 267-280.

[6] Sulla Sardegna bizantina cfr. A. BOSCOLO, *La Sardegna bizantina e alto giudicale*, Sassari 1978; dello stesso autore, *Studi sulla Sardegna bizantina e giudicale*, Cagliari 1985; A. GUILLOU, *La lunga Età bizantina. Politica ed economia; La diffusione della cultura bizantina*, in *Storia dei Sardi e della Sardegna*, I: *Dalle origini alla fine dell'Età bizantina*, Milano 1988, pp. 329-371, 373-423. Si vedano inoltre E. CAU, *Note e ipotesi sulla cultura in Sardegna nell'altomedioevo*, in *La Sardegna nel mondo mediterraneo*, II, Sassari 1981, pp. 129-143; G. CAVALLO, *Le tipologie della cultura nel riflesso delle testimonianze scritte*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, Atti della XXXIV Settimana CISAM, Spoleto 3-9 aprile 1986, Spoleto 1988, pp. 467-529.

viene offerto dall'epistolario di Gregorio Magno (590-604) non è certamente lusinghiero: si denunciano abituali interferenze dell'autorità politica nella vita ecclesiastica e, soprattutto, si lamenta la scarsa attenzione del clero nell'opera di evangelizzazione.

Una parte consistente dell'epistolario gregoriano si occupa di questioni riguardanti la riforma del clero, la disciplina dei numerosi monasteri, il comportamento degli stessi vescovi, la corretta amministrazione del cospicuo patrimonio che la Chiesa romana e quella locale possedevano in Sardegna[7].

A partire dal sinodo lateranense del 649, convocato e presieduto da papa Maurizio I (649-653), al quale partecipò il metropolita di *Carales* Diodato, per oltre un secolo e mezzo non si hanno più notizie di interventi romani nella Chiesa sarda. La ripresa dei contatti, documentata tra l'847 e l'873, dimostra, però, una tale vivacità da rendere improponibile l'ipotesi di un completo assorbimento della Chiesa isolana nell'orbita di quella bizantina.

Le fonti letterarie documentano la partecipazione di vescovi sardi o di loro rappresentanti ai concilî celebrati in Oriente fra il 680 e il 787 e ciò dimostra indubbiamente la partecipazione della Chiesa sarda ad alcuni dibattiti teologici che interessarono soprattutto la cristianità orientale: quello sul monotelismo e, successivamente, quello sull'iconoclastia. Purtroppo, le stesse fonti ci dicono poco o nulla sugli influssi della religiosità bizantina in Sardegna, un influsso che pure ha lasciato tracce significative con edifici di culto, sculture, iscrizioni dedicatorie o celebrative, e che penetrò a fondo nella società sarda, come hanno efficacemente dimostrato gli studi di glottolinguistica portati avanti in questi ultimi anni da Giulio Paulis[8].

[7] Per un'attenta analisi della storia della chiesa sarda nell'età di Gregorio Magno e, più in generale, durante il periodo bizantino, si rimanda a R. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna*, Roma 1999, pp. 99-175.

[8] G. PAULIS, *Grecità e romanità nella Sardegna bizantina e alto giudicale*, Cagliari 1980; dello stesso autore, *Lingua e cultura nella Sardegna bizantina. Testimonianze linguistiche dell'influsso greco*, Sassari 1983.

L'onomastica personale e l'agiotoponomastica locale medievale sono spesso di indubbia origine greco-bizantina, e certamente l'influenza politica e culturale di Bisanzio ha contribuito, per l'aspetto che qui ci interessa, a modellare molti caratteri della vita religiosa: basti citare l'adozione di usi liturgici tipicamente orientali; il culto di numerosi santi del Menologio, alcuni dei quali tuttora venerati, quali i santi Michele, Basilio, Nicola, Sofia, Giorgio, Greca; la diffusione dell'eremitismo e, più in generale, del monachesimo orientale. La presenza di monaci Basiliani nell'isola, ad esempio, è attestata in alcuni atti di donazione emanati dai sovrani e dai nobili di almeno tre dei quattro regni giudicali già nell'XI secolo, e ancora nel XIV secolo alcuni di loro risiedevano in chiese della Sardegna, ad esempio a Santa Barbara di Capoterra, presso Cagliari[9].

Proprio al monachesimo eremitico orientale potrebbe risalire, anche in Sardegna, come in vaste zone dell'Italia meridionale, l'uso cultuale cristiano delle grotte naturali e delle architetture rupestri, ancora oggi in vario modo attestato in diverse località dell'isola. Spesso alla grotta naturale si sovrappone l'architettura della cappella e degli altari e le decorazioni ad affresco. Ne è un significativo esempio la chiesa santuario di San Gavino di Balai a Porto Torres. Altro esempio di santuario rupestre è quello di San Lussorio di Romana in provincia di Sassari: una grotta risalente al VII secolo e frequentata anche nei secoli successivi[10].

Ai secoli alto-medievali e all'influsso politico e religioso di Bisanzio risale anche il culto mariano attestato nel santuario di Santa Maria di Bonarcado, probabilmente il più antico della Sardegna, costruito, forse, in età medio-bizantina. Il toponimo

[9] O. SCHENA, *Note sulla presenza e sulla cultura dei Basiliani in Sardegna nel Medioevo*, in «Archivio Storico Sardo», XXX, 1976, pp. 77-90; cfr. anche S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nell'Italia meridionale e insulare*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, cit., pp. 675-700.

[10] T.K. KIROVA - A. SAIU DEIDDA, *L'uso delle grotte e delle architetture rupestri in Sardegna*, in *Atti del VI Convegno di Archeologia Cristiana*, Pesaro - Ancona 19-23 settembre 1983, Ancona 1985, pp. 131-170; R. CAPRARA, *Le chiese rupestri medievali della Sardegna*, in «Nuovo Bollettino Archeologico Sardo», 3, 1986, pp. 251-278.

Bonarcado, nelle varianti Bonarcatu, Bonarcato, Bonacattu, è di origine greca e deriva da *panàkhrantos* «immacolata, purissima», l'attributo della Vergine Maria, venerata nel santuario che, da sede monastica greca, passò successivamente, per volontà dei giudici d'Arborea, ai Camaldolesi[11].

Nella Sardegna bizantina il culto per la madre di Dio fu associato alle virtù miracolose dell'acqua santa, attraverso il rito dell'*agiàsma*, una piscina sacra a lei dedicata, nelle cui acque si immergevano i malati fiduciosi di ottenere la guarigione[12]. Si spiegherebbe in questo modo il riutilizzo o l'edificazione di nuovi edifici in prossimità di acque termali già frequentate in epoca romana o addirittura nuragica. È il caso della chiesa di Santa Maria *de Mesumundu*, costruita in periodo bizantino (VII secolo), sulle rovine di un antico edificio termale romano; ed è soprattutto il caso, che qui più ci interessa, del santuario di Santa Maria *de is Acquas*, presso Sardara, corrispondente alla stazione romana di *Aquae Neapolitanae*, nota per le virtù curative delle sue acque. La chiesa bizantina operò, dunque, attivamente e proficuamente per sovrapporre la tipologia o la mitologia cristiana al culto indigeno delle acque, risalente, come già ricordato, all'età nuragica[13].

Ha radici bizantine, ed è stato nei secoli oggetto di sentita devozione popolare, anche il culto per san Costantino imperatore, largamente presente nell'onomastica delle famiglie giudicali, e ancora oggi particolarmente sentito in alcune aree interne, a Sedilo in particolare, dove intorno al santuario di San Costantino si svolge una delle più suggestive manifestazioni della religiosità sarda[14].

[11] G. PAULIS, *Lingua e cultura*, cit., p. 34; cfr. inoltre R. CORONEO, *Architettura romanica dalla metà del Mille al primo '300* (*Storia dell'Arte in Sardegna*, 4), Nuoro 1993, pp. 103-107.

[12] G. PAULIS, *Grecità e romanità*, cit., pp. 18-20.

[13] G. PIRAS, *I Santi venerati in Sardegna*, Cagliari 1958, pp. 32-33.

[14] Cfr. A.F. SPADA, *Santu Antine. Il culto di Costantino il Grande da Bisanzio alla Sardegna*, Nuoro 1989.

2. *Il periodo giudicale*

In seguito all'invasione araba nel bacino del Mediterraneo e alla fine dei rapporti diretti fra Bisanzio e la Sardegna, si costituirono nell'isola, intorno al X secolo, quattro stati sovrani, perfetti e superindividuali, i giudicati di Calari, Arborea, Torres (o Logudoro) e Gallura[15]. Bisogna innanzitutto premettere che, a fronte di scarsi studi sui santuari sardi in genere, non si è ancora affrontato un esame dei santuari giudicali che tenesse conto delle implicazioni storiche, istituzionali e politiche che il contesto giudicale impone. Molte quindi delle problematiche proposte per altre realtà costituiscono, per il periodo giudicale sardo, temi tutti ancora da affrontare: i rapporti tra santuari, spiritualità e devozione religiosa; i rapporti tra santuari e coeve realtà istituzionali; i problemi connessi con la gestione del culto tra potere laico e potere ecclesiastico; il ruolo religioso e politico dei santuari di confine in rapporto alle singole entità statuali.

Studi recenti hanno messo in evidenza una forte corrispondenza tra la divisione laica e amministrativa di ciascuno di questi regni in «curatorie» e la divisione ecclesiastica in diocesi, corrispondenza che ha fatto ipotizzare una forte impronta laica nella suddivisione dei distretti ecclesiastici[16].

La mancanza di centri urbani significativi, a favore di un insediamento umano diffuso per «ville», ha fatto sì che si avesse, in epoca alto-giudicale, una prevalenza di sedi vescovili in zone rurali. Anche le vicende relative ai santuari di quel periodo hanno risentito di questo particolare tipo di insediamento, per cui se si esamina la collocazione dei santuari di epoca giudicale si dovrà rilevare la preminenza di quelli «rurali» rispetto a quelli «cittadini».

[15] F.C. CASULA, *Giudicati e curatorie*, in R. PRACCHI - A. TERROSU ASOLE (edd), *Atlante della Sardegna*, II, cit., pp. 94-109, tav. 39; dello stesso autore, *La storia di Sardegna*, Sassari - Pisa 1998, pp. 165-384.

[16] F.C. CASULA, *Pievi e parrocchie in Sardegna: premesse storiche*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo*, Atti del VI Congresso di Storia della Chiesa in Italia, Firenze 21-25 settembre 1981, 2 voll., Roma 1984, II, pp. 1027-1044; R. TURTAS, *Storia della Chiesa*, cit., pp. 179 ss.

I sovrani dei regni sardi, continuando una tradizione bizantina, esercitavano un forte potere di controllo sull'alto clero, che peraltro veniva coinvolto nell'attività del sovrano, sia per gli aspetti religiosi e culturali, sia per quelli politici. Il legame tra potere laico e potere religioso fu quindi sempre molto forte e incisivo nella Sardegna giudicale. Dovendo esaminare i santuari che si possono con certezza far risalire al periodo giudicale o comunque attestati tra il X ed il XIII secolo non si può prescindere dal quadro politico e istituzionale dell'isola. Riteniamo quindi di dover esaminare i santuari inserendoli di volta in volta nel contesto politico e religioso di ciascun regno.

Dal censimento sino ad ora condotto risultano essere di epoca giudicale circa 35 santuari così ripartiti: 13 afferiscono al giudicato di Calari, 8 a quello di Arborea, nessuno al giudicato di Gallura e 12 al giudicato di Torres o Logudoro. Da tale suddivisione emerge subito un dato interessante che impone di far riferimento alla politica religiosa che ciascun regno, nell'ambito delle proprie prerogative sovrane, esercitava e portava avanti in piena libertà e che conferma, in un certo senso, quanto emerso già da altre fonti e da altre ricerche: l'oscura storia del regno di Gallura quasi tutta ancora da scrivere, per il quale non sono pervenute né fonti, né testimonianze sui suoi eventuali santuari se non si vuole considerare tale San Simplicio di Olbia; la ricchezza di testimonianze per quanto riguarda i santuari dei regni di Calari e di Torres, una attestazione meno significativa per il regno d'Arborea tanto più rilevante come dato se si considera che quello stato rimase in vita sino al 1420, mentre gli altri morirono alla metà del XIII secolo.

Le significative attestazioni relative ai regni di Calari e di Torres confermano il particolare attivismo e dinamismo dei rispettivi sovrani nel campo della politica religiosa. Non per nulla furono i primi a chiamare monaci continentali (cassinesi e vittorini a Carali, camaldolesi, vallombrosani e cistercensi a Torres) per colonizzare le proprie terre, aprendosi così alla nuova cultura introdotta nell'isola dagli ordini regolari[17].

[17] Sulle fondazioni monastiche benedettine cfr. R. TURTAS, *Storia della Chiesa* cit., pp. 213-241 e la ricca bibliografia ivi citata.

Se ci si sofferma sulla dedicazione dei santuari presi in esame emerge un dato a mio avviso interessante che meriterebbe però di essere approfondito e suffragato da ulteriori riscontri: nei due regni sopracitati la percentuale di santuari dedicati al culto della Vergine nelle sue molteplici accezioni è notevolmente superiore a quello dei santuari arborensi, ove sembra invece prevalere la dedicazione ai santi. Mancano studi specifici sul culto mariano in Sardegna – tanto più per questa epoca – che consentano di interpretare il dato. Si potrebbe forse avanzare, quale ipotesi di lavoro, la possibilità che in tale fenomeno si debba intravedere un più profondo influsso della cultura bizantina nei due regni menzionati da ricondurre alle loro origini più antiche rispetto a quelle dell'Arborea.

Appare significativo che nell'istituzione di un santuario giudicale ci sia molto spesso la volontà di un sovrano che lo promuove, o in relazione a eventi miracolosi che lo vedono protagonista, o con l'intento di dotare alcuni centri religiosi di strutture adeguate al nuovo corso di politica religiosa adottato.

È stato in altra sede sottolineato il ruolo significativo, svolto dai sovrani dei quattro giudicati, come committenti di opere architettoniche di carattere religioso, da utilizzare anche come strumento politico per legare al regno diversi e potenti ordini monastici[18]. Le fonti al riguardo sono estremamente scarse: la loro stessa natura poi, segnata da una forte impronta centralistica e pubblicistica, con la pressoché totale assenza di fonti private e famigliari, rende molto difficile cogliere e ricostruire la devozione popolare che contraddistingue un santuario da altri edifici religiosi. Qualche interessante risultato si potrebbe raggiungere con una attenta analisi di alcune discusse fonti sarde note come pseudo-condaghi e delle leggende di fondazione dalle quali si potrebbero ricavare utili elementi per una storia del culto; ma è un terreno ancora del tutto inesplorato.

Questa tipologia di fonti è presente in tutti e quattro i regni sardi, ma nel giudicato di Torres appare più consistente e più strutturata: oltre al *Libellus Iudicum Turritanorum* infatti diversi

[18] R. CORONEO, *Architettura romanica*, cit., p. 61.

sono gli pseudo-condaghi e le leggende di fondazione relative a santuari che coinvolgono a vario titolo i sovrani di quel regno[19]. Tale considerazione sottolinea una volta di più il ruolo significativo svolto direttamente o indirettamente dalla dinastia logudorese nel ricercare e costruire la sacralità del proprio potere anche attraverso un ideale legame tra figura del sovrano e manifestazione del divino.

3. *Il periodo catalano-aragonese*

Le conseguenze della guerra del Vespro, con l'infeudazione del Regno di Sardegna e Corsica a Giacomo II d'Aragona da parte di papa Bonifacio VIII (1297) aprirono le porte alla conquista catalano-aragonese della Sardegna, iniziata nel 1323 e portata a termine solo nel 1420[20].

La documentazione riguardante l'isola nei secoli XIV e XV, soprattutto di provenienza iberica e prodotta prevalentemente dalla cancelleria regia catalano-aragonese, consente di delineare un quadro abbastanza preciso delle strutture della Chiesa sarda e dei suoi rapporti con l'autorità politica; tuttavia, per la sua stessa natura, essa getta poca luce sulle pratiche devozionali più seguite e sull'eventuale influenza catalano-aragonese in questo ambito. Anche le fonti ecclesiastiche relative ai secoli in questione sono piuttosto rare negli archivi sardi e così pure la documentazione di carattere privato. Tutto questo rende estremamente difficile il reperimento di notizie sui vari aspetti della pietà popolare nel Trecento e nel Quattrocento, tra i quali quello relativo all'esistenza e alla frequentazione di particolari santuari.

Conseguenza più immediata della conquista iberica sulla Chiesa sarda fu l'imposizione di un forte controllo della Corona sul clero, attraverso una politica tendente alla catalanizzazione delle

[19] P. Tola, *Codex Diplomticus Sardiniae* (*Monumenta Historiae Patriae*, X), I/1, Torino 1861, pp. 149-152, 192-194; A. Sanna - A. Boscolo (edd), *Libellus Iudicum Turritanorum*, Cagliari 1957.

[20] F.C. Casula, *La Sardegna aragonese*, 2 voll., Sassari 1990.

gerarchie ecclesiastiche, sia secolari sia regolari[21]. L'introduzione del sistema feudale ebbe, inoltre, notevoli ripercussioni in campo religioso: portò, infatti, alla definitiva scomparsa degli antichi monasteri benedettini che, sorti in epoca giudicale e riccamente dotati di beni terrieri, vennero spogliati delle loro proprietà, concesse in feudo ai dominatori iberici.

Il vuoto lasciato dai monaci nelle campagne non venne colmato dagli ordini mendicanti, francescani e domenicani i quali, giunti nell'isola nel XIII secolo, agirono prevalentemente nell'ambito delle principali città. Anche gli ordini mendicanti, attraverso l'aggregazione alla Provincia d'Aragona, vennero sottoposti al controllo della Corona, che favorì l'introduzione nell'isola di ordini religiosi ad essa particolarmente legati, come quello mercedario[22].

Tutto il Trecento e il primo ventennio del Quattrocento furono caratterizzati da un pressoché continuo stato di guerra tra la Corona d'Aragona e l'ultimo stato indigeno sopravvissuto, il regno o «giudicato» d'Arborea, che ebbe gravi conseguenze sulla vita economica, sociale e, presumibilmente, anche religiosa degli abitanti dell'isola. Le distruzioni, le carestie e le pestilenze causate dagli eventi bellici portarono a un notevole calo demografico e all'abbandono di un gran numero di villaggi. Questa situazione non poteva non ripercuotersi anche sull'organizzazione ecclesiastica e sul suo patrimonio, basato quasi esclusivamente sulla

[21] Sui riflessi della conquista catalano-aragonese sulla chiesa sarda cfr. R. Turtas, *La chiesa durante il periodo aragonese*, in *Storia dei Sardi e della Sardegna*, II: *Il Medioevo dai giudicati agli Aragonesi*, Milano 1987, pp. 279-299; dello stesso autore si vedano inoltre, *Erezione, traslazione e unione di diocesi in Sardegna durante il regno di Ferdinando II d'Aragona (1479-1516)*, in G. De Sandre Gasparini - A. Rigon - F. Trolese - G.M. Varanini (edd), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà derl XVI secolo*, Atti del VII Convegno di Storia della Chiesa in Italia, Brescia 21-25 settembre 1987, Roma 1990, pp. 717-755; e *Storia della Chiesa*, cit., pp. 289-329.

[22] Sulla politica attuata dai sovrani catalano-aragonesi nei confronti degli ordini religiosi presenti in Sardegna al momento della conquista cfr. M.G. Meloni, *Ordini religiosi e politica regia nella Sardegna catalano-aragonese della prima metà del XIV secolo*, in «Anuario de Estudios Medievales», 24, 1994, pp. 831-855. Sull'ordine mercedario cfr. W. Brodman, *L'orde de la Mercè*, Barcelona 1990.

rendita fondiaria, portando a una grave decadenza della Chiesa sarda. D'altra parte, anche l'autorità laica, che in epoca giudicale si era fatta promotrice dell'edificazione di numerose chiese, si trovava nell'impossibilità di attuare una simile politica.

La crisi finanziaria attraversata dalla Corona d'Aragona a causa delle ingenti spese militari portò, almeno fino alla prima metà del XV secolo, a concentrare le poche risorse economiche nella difesa del regno sardo: sono piuttosto rare, infatti, le chiese risalenti a questo periodo, in quanto l'edilizia militare venne nettamente privilegiata rispetto a quella religiosa.

L'unico santuario attribuibile con sicurezza, in base alla documentazione attualmente conosciuta, al periodo catalano-aragonese, è quello di Nostra Signora di Bonaria di Cagliari, ancora oggi il principale santuario mariano dell'isola. L'edificio chiesastico, costruito tra il 1324 e il 1325 per volontà dell'infante Alfonso d'Aragona per celebrare la vittoria ottenuta dagli Iberici sui Pisani, e intitolato inizialmente alla Santissima Trinità e alla Vergine Maria, divenne poi la parrocchia di Bonaria, primo insediamento catalano-aragonese sorto sull'omonimo colle in contrapposizione al Castello di Cagliari ancora in mano pisana. La chiesa godette sempre di particolare cura da parte dei sovrani iberici che, riservandosi il patronato su di essa, l'affidarono dapprima a un rettore, poi all'ordine Mercedario, ordine religioso di origine catalana, e pertanto particolarmente ligio e fedele alla Corona, dedito, in particolare, alla misericordiosa attività di riscatto dei cristiani caduti nelle mani degli infedeli. Il patronato regio sulla chiesa fu causa di frequenti e ripetuti contrasti con l'arcivescovo di Cagliari il quale, rivendicando i propri diritti, ostacolò non poco la vita e la gestione dei rettori e, in seguito, l'insediamento stabile degli stessi Mercedari almeno fino al 1402, quando il re Martino I pose solennemente la chiesa e il convento sotto la protezione reale[23].

La presenza dei Mercedari fu definitivamente legittimata dalla leggenda del prodigioso ritrovamento, che sarebbe avvenuto

[23] Per una ricostruzione della storia del santuario di Bonaria attraverso la documentazione conservata nell'Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona cfr. M.M. COSTA, *El santuari de Bonaire*, Cagliari 1973.

nell'anno 1370, del simulacro miracoloso della Vergine (peraltro databile all'ultimo quarto del XV secolo)[24]: soltanto i frati riuscirono ad aprire la cassa, scaricata forse da un'imbarcazione in difficoltà e approdata sulla spiaggia antistante la chiesa, che racchiudeva la statua della Madonna con una candela accesa in mano. La più antica testimonianza di questa tradizione si deve al padre mercedario Antioco Brondo il quale, nella sua opera del 1595, descrive anche i miracoli compiuti dalla Vergine, che furono oggetto di un processo canonico, sempre della fine del XVI secolo, i cui atti sono andati perduti[25]. La devozione popolare per la Vergine di Bonaria, considerata protettrice dei naviganti, sia per le circostanze del suo ritrovamento sia per la particolare ubicazione della chiesa, posta in posizione elevata a breve distanza dal mare e chiaramente visibile dalle imbarcazioni in arrivo o in partenza dal porto cittadino, è attestata a partire dal XV secolo[26] e crebbe con l'aumentare dell'importanza di Cagliari come centro commerciale. La chiesa, originariamente simbolo del potere catalano-aragonese sulla città, divenne a poco a poco un punto di riferimento e di aggregazione per tutti gli abitanti, sia catalani che sardi, a testimonianza di un processo di integrazione iniziato nel XV secolo tra le due etnie che componevano la società cittadina. Nel Cinquecento la devozione per la Madonna di Bonaria era una realtà riconosciuta in tutta l'isola, come conferma anche la testimonianza del primo storico della Sardegna, Giovanni Francesco Fara, secondo il quale «templum parochiale beatae Mariae sacrum, miraculorum fama et confluxu hominum notissimum»[27]: questa fama non era limitata alla Sardegna ma si

[24] R. Serra, *Per il «maestro della Madonna di Bonaria»*, in «Studi Sardi», XXI, 1968-1970, pp. 65-72; della stessa autrice, *Pittura e scultura dall'età romanica alla fine del '500* (*Storia dell'Arte in Sardegna*), Nuoro 1990, pp. 72-75.

[25] A. Brondo, *Historia y milagros de Nuestra Señora de Buen Ayre de la ciudad de Callar de la isla de Cerdeña*, Cagliari 1595.

[26] M.G. Meloni, *Pratiche devozionali e pietà popolare nei testamenti cagliaritani del Quattrocento*, in corso di stampa.

[27] G.F. Fara, *In Sardiniae Chorographiam*, a cura di E. Cadoni, Sassari 1992, p. 212.

estendeva ben oltre i suoi confini, tanto da dare origine, secondo un'ipotesi verosimile, al nome della capitale dell'Argentina[28].

Per quanto riguarda l'introduzione in Sardegna, in epoca catalano-aragonese, di culti provenienti dagli stati continentali della Corona, è sicuramente di derivazione iberica il culto della Madonna di Monserrato, venerata in diversi santuari dell'isola[29]: si tratta in genere di chiese preesistenti alla conquista aragonese e già intitolate genericamente alla Vergine (Santa Maria di Leni a Serramanna, Santa Maria a Pauli, villaggio nei pressi di Cagliari che cambiò anch'esso il suo nome in quello di Monserrato, entrambe chiese attestate già nell'XI e XII secolo come appartenenti all'ordine di San Vittore di Marsiglia), che modificarono la loro intitolazione in omaggio alla Madonna maggiormente venerata in Catalogna. Alcune testimonianze sulla diffusione di questo culto risalgono al XV secolo, ma la scarsità di documenti e i numerosi rimaneggiamenti subìti dalle chiese nel corso dei secoli non consentono di stabilire con certezza quando avvenne il mutamento di dedicazione. È verosimile, comunque, che ciò sia avvenuto tra il XVI e il XVII secolo, quando, dopo la definitiva pacificazione dell'isola sotto il dominio catalano-aragonese e poi spagnolo, si verificò un risveglio della religiosità cui fece riscontro anche il recupero di antichi edifici religiosi spesso in rovina e il nuovo sorgere di chiese e conventi.

Il censimento dei santuari della Sardegna ha messo in luce un interessante fenomeno, iniziato, presumibilmente, verso la fine del XV secolo ma ascrivibile soprattutto ai secoli XVI e XVII sotto l'impulso dell'attività riformatrice seguita al Conci-

[28] R. Porrà, *La questione dell'origine del toponimo Buenos Aires*, in «Medioevo. Saggi e Rassegne», 13, 1988, pp. 171-187.

[29] Per una storia del santuario di Santa Maria di Montserrat in Catalogna cfr. A.M. Albareda, *Història de Montserrat*, Barcelona 1972; per la diffusione di questo, come di altri culti iberici in Sardegna, cfr. *La fede religiosa: antichi e nuovi culti*, in G. Olla Repetto et al. (edd), *La Corona d'Aragona: un patrimonio comune per Italia e Spagna (secc. XIV-XV)*, Catalogo della mostra, Cagliari 27 gennaio - 1 maggio 1989, Cagliari 1989, pp. 250-261; A.F. Spada, *Storia della Sardegna cristiana e dei suoi santi*, II: *(dall'XI al XVII secolo)*, Oristano 1998, pp. 252-253.

lio tridentino, che meriterebbe essere oggetto di uno studio approfondito: la rivitalizzazione, sotto forma di santuari, di antiche chiese, sorte perlopiù in epoca medievale che, dopo un periodo di splendore e prestigio come abbazie di qualche importante ordine monastico, come sedi di diocesi, o, ancora, come parrocchie di un villaggio, erano poi decadute e per lungo tempo rimaste abbandonate in seguito alla decadenza degli ordini monastici benedettini, alla soppressione della diocesi o all'abbandono del centro abitato. Questo fenomeno è legato, talvolta, ma non necessariamente, a una leggenda «di fondazione» o meglio, di «rifondazione», che fa riferimento, generalmente, al ritrovamento casuale di un antico simulacro nei pressi della chiesa. Sembrerebbero rientrare in questa casistica, ma il fenomeno è, come si è detto, ancora da studiare, il santuario di Santa Maria di Bonarcado (archidiocesi di Oristano), chiesa annessa a un'abbazia camaldolese del XII secolo; quello di Nostra Signora di Castro (diocesi di Ozieri), antica cattedrale dell'omonima diocesi soppressa nel 1503; quello della Madonna del Latte Dolce (diocesi di Sassari), nel medioevo chiamata San Leonardo di Bosove, annessa all'Ospedale di Ponte Stagno di Pisa; numerose chiese campestri dotate di *cumbessias* o *muristenes*, molte delle quali, secondo un'interessante ipotesi, erano antiche parrocchie di villaggi scomparsi[30].

Uno dei più significativi esempi di questo fenomeno è il santuario della Madonna delle Grazie, presso Sassari, cappella costruita alla fine del XV secolo nell'antica chiesa di epoca giudicale (XI secolo) di San Pietro di Silki[31]. La rinascita della chiesa come santuario, dopo l'abbandono da parte delle monache benedettine che abitavano il monastero ad essa annesso, si colloca, secondo la tradizione riportata per la prima volta

[30] M.G. MELE, *Dalla villa medievale all'insediamento religioso temporaneo*, in corso di stampa.

[31] Sulla chiesa di San Pietro di Silki cfr. G. BONAZZI, *Il Condaghe di San Pietro di Silki. Testo logudorese inedito dei secoli XI-XIII*, Sassari 1900; A. SARI, *La chiesa e il convento di S. Pietro di Silki nel panorama architettonico sassarese*, in *San Pietro di Silki*, Sassari 1998, pp. 57-79; in particolare, sul culto della Madonna delle Grazie, cfr. P. ONIDA, *I Francescani e il culto della Vergine delle Grazie in S. Pietro di Silki*, *ibidem*, pp. 117-137.

nell'opera pubblicata nel 1600 dal padre francescano Dimas Serpi, nell'ultimo scorcio del Quattrocento, ed è strettamente legata alla diffusione nell'isola del movimento dell'osservanza francescana[32]. La chiesa venne infatti concessa ai frati dell'osservanza nel 1467 dall'arcivescovo di Sassari Antonio Cano, dopo un periodo di tempo durante il quale i beni dell'abbazia furono annessi alla mensa arcivescovile sassarese. L'episodio miracoloso che avrebbe trasformato l'antica chiesa monastica in uno di più venerati (ancora oggi) santuari mariani dell'isola sarebbe avvenuto nel 1473, pochi anni dopo, dunque, l'arrivo dei francescani: durante una predica di fra' Bernardino da Feltre nel piazzale della chiesa, il crollo di una colonna, lasciando miracolosamente illesa una donna con il suo bambino in braccio, portava alla luce il simulacro in terracotta della Vergine sepolto alla base della colonna stessa. Come era avvenuto per il santuario di Bonaria e per i Mercedari, l'evento miracoloso veniva a legittimare definitivamente la presa di possesso dell'antica chiesa di San Pietro di Silki da parte della nuova corrente francescana dell'osservanza e ne favoriva l'ulteriore diffusione nell'isola.

In conclusione si può dire che la particolare tipologia delle fonti pervenuteci rende estremamente arduo delineare, per i secoli XIV e XV, un quadro della devozione e della pietà popolare soprattutto in relazione ai santuari; diversa la situazione per i secoli successivi, per i quali le fonti sono sicuramente più abbondanti ma attendono ancora uno studio sistematico.

[32] D. Serpi, *Chronica de los Santos de Sardeña*, Barcelona, 1600. Sulla diffusione dell'osservanza francescana cfr. G. Piras, *I frati minori e l'insediamento dell'Osservanza in Sardegna*, Quartu S. Elena 1979.

Momenti e problemi della ricerca sui santuari del Lazio

di *Francesco Scorza Barcellona*

1. *Il gruppo di ricerca*

Al censimento dei santuari del Lazio hanno partecipato l'unità di ricerca delle Università di Roma «Tor Vergata» e quella della Terza Università di Roma, che hanno fruito di un importante finanziamento del MURST, con la collaborazione dell'Università di Roma «La Sapienza» nella persona della prof.ssa Letizia Pani Ermini.

Nel censimento si è proceduto per sezioni cronologiche. Un gruppo di ricercatori (Maria Letizia Mancinelli, Dina Moscioni, Anna Maria Nieddu) si è dedicato al censimento dei santuari paleocristiani e altomedievali del Lazio, con una suddivisione per zone corrispondenti prevalentemente alle diocesi di Rieti e Sabina-Poggio Mirteto, alla diocesi tra Viterbo e la costa tirrenica, quindi alle diocesi suburbicarie e del Basso Lazio. Per il periodo medievale-moderno si sono ripartite le singole diocesi in un gruppo di ricercatori – Ilaria Bonaccorsi, Emanuela Piacentini, Vito Romaniello, Antonio Sennis – coordinati da Maria Teresa Caciorgna.

Uno dei dati più evidenti è che, pur partendo dall'elenco dei santuari pubblicato dall'*Annuario Cattolico*, ricerche sul posto e l'accesso a ulteriori fonti di informazione hanno permesso di ampliare, e forse di completare, il numero dei santuari del Lazio, che ora assommano a oltre 170.

Si pubblica qui, nella sua forma originaria, il testo dell'intervento tenuto dall'autore in occasione del convegno.

Nella prima fase della ricerca era stato escluso il censimento dei santuari presenti a Roma, una città che nei secoli è stata considerata nel suo complesso, e per l'insieme dei suoi luoghi sacri, un santuario: per i suoi caratteri specifici, il censimento dei santuari di Roma sarà avviato in una seconda fase, dopo una opportuna riflessione in base all'esperienza acquisita nella ricerca in atto.

2. *Le fonti*

Data la significativa presenza di culti e santuari martiriali nel territorio laziale, la ricerca non poteva partire che dalla *Depositio martyrum* romana del IV secolo, dal *Martirologio geronimiano*, dagli scritti di Gregorio Magno e da Passioni più o meno antiche.

Si è poi fatto ricorso anche a fonti monastiche – le *Cronache* di Montecassino e di Subiaco – registri vescovili, visite apostoliche e pastorali, che talora hanno offerto la possibilità di cogliere la continuità di vita del santuario come «beneficio semplice» o «chiesa rurale». Nella maggior parte dei casi si è fatto ricorso a fonti edite: solo in alcuni casi si è svolta un'indagine ricognitiva anche su fonti inedite.

3. *Problemi di schedatura*

Nel corso del censimento si sono posti alcuni problemi di schedatura. Non sempre si è potuta compilare la scheda 4 («Parrocchia di appartenenza») per i santuari medievali di cui si è persa la memoria, in diocesi le cui mappe territoriali non prevedono i confini parrocchiali. A proposito della scheda 8 («Tipologia») talvolta solo la presenza di elementi architettonici, come la *fenestella confessionis*, suggerisce una certa ritualità. Non sempre si è potuta compilare la scheda 11 («Provenienza dei pellegrini») per l'insufficiente informazione relativamente all'età tardo-antica: una fonte come il *Martyrologium Hieronymianum* non è esplicita in proposito, attestando solo la conoscenza del santo, del luogo

e della data di sepoltura; che l'iscrizione di un martire nel *Martirologio geronimiano* sia segno di un'affluenza da più di una regione esterna è solo un'ipotesi che lascia aperto il problema. Quanto alla scheda 22 («Leggenda di fondazione») si deve osservare che le Passioni molto spesso sono tali solo perché riferiscono la sepoltura di martiri e l'edificazione di cappelle o chiese, propagandando il culto del santo con i richiami che spesso vi si fanno ai miracoli che si ripetono «usque ad praesentem diem».

4. *Questioni aperte*

Se si volesse considerare la percentuale di santuari più antichi rispetto al totale di quelli del Lazio, possiamo dire che ammontando essi a 55, rappresentano circa un terzo del totale. Un numero così significativo è sicuramente dovuto ai culti martiriali diffusi e propagati insieme al cristianesimo lungo le principali vie consolari e al loro mantenimento e accrescimento dovuto anche e non soltanto alla specifica letteratura che ne conservava il ricordo. Tuttavia raramente questi santuari presentano una continuità sino al giorno d'oggi. Una delle poche eccezioni è rappresentata dal complesso di Santa Cristina di Bolsena, vivo e attivo fino ai nostri giorni. Più spesso i santuari decadono, ed è già tanto se la loro dedicazione lascia un ricordo nella toponomastica, tanto più se legata alla fondazione di complessi monastici: il culto di San Primitivo di *Gabii*, ad esempio, legato al suo luogo di sepoltura, si perpetua per qualche secolo associato a quello di san Nicolò in una chiesa della stessa zona. Ma è difficile rintracciare elementi che permettano di considerare questo fenomeno come una costante o una linea di tendenza: talvolta, anche mantenendosi il nome di un santo, non sappiamo se la funzione del luogo che gli è dedicato si mantenga come quella di un santuario o di una semplice chiesa.

Richiamandoci all'intervento di John Scheid alla tavola rotonda organizzata dall'École Française di Roma nel 1997 su luoghi sacri, luoghi di culto e santuari, resta da considerare il problema se alcuni di questi santuari si impiantano su – o presso – contesti

di culto pagano[1]. Di per sé, e principalmente, questi culti hanno avuto origine in aree cimiteriali, eventualmente sorte anche in ambito di preesistenze romane, ma certo non si può escludere una concomitanza, voluta o casuale – ma appunto sfruttata – con aree di culti pagani. Sotto questo aspetto sarebbe auspicabile, nell'eventualità di un atlante dei santuari, partire dal periodo precristiano, sia pure con tutte le cautele a cui Scheid invita nel giudicare la natura e la consistenza dei culti precristiani.

Quando si passa all'età medievale e moderna, e fino alla contemporanea, si verifica anche nel Lazio una prevalenza di santuari mariani, che si consolida a partire dal secolo XV, ma con qualche eccezione, ora per dedicazioni anteriori, ora per dedicazione a santi locali. Nelle diocesi di Viterbo, Civita Castellana, Civitavecchia-Tarquinia, su 33 santuari schedati se ne sono individuati 29 mariani: le altre dedicazioni sono a Cristina (Bolsena), Rosa (Viterbo), al Crocifisso (Castro), a Lucia Filippini (Montefiascone). Le dedicazioni alla Madonna, in queste diocesi, sono principalmente a quella delle Grazie.

Per le diocesi di Albano, Frascati, Palestrina, Tivoli, su 27 santuari se ne individuano 23 mariani: gli altri quattro sono dedicati a Santa Teresa del Bambin Gesù (Anzio), il santissimo Crocifisso a Nemi, San Fortunato a Roviano (in una chiesa del secolo XV, santuario dalla prima metà dell'Ottocento), Santa Maria Goretti a Nettuno (in un santuario cointestato a Nostra Signora delle Grazie).

Per le diocesi a sud di Roma – Latina, Terracina, Sezze-Priverno, Gaeta, Velletri-Segni – su 27 santuari censiti 22 sono mariani: gli altri sono dedicati alla Trinità (Gaeta: ma l'intestazione è anche al Crocifisso), al Crocifisso (Bassiano), a Sosio (Falvaterra), a Cataldo (Supino), mentre Maria Goretti ha come santuario la casa del suo martirio presso Latina.

[1] Cfr. ora A. DUBOURDIEU - J. SCHEID, *Lieux de culte, lieux sacrés: les usages de la langue. L'Italie romaine*, in A. VAUCHEZ (ed), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques* (Collection de l'École Française de Rome, 273), Rome 2000, pp. 59-80.

Solo nel Reatino si evidenzia un fenomeno inverso, nel senso che su 15 santuari 6 sono mariani: ma qui è determinante la presenza dei numerosi santuari francescani, oltre a quelli di santi locali come Anatolia a Castel di Tora, Filippa Mareri a Petrella Salto (segno del radicamento signorile della famiglia della santa), san Giuseppe a Leonessa. Talvolta un santuario francescano mantiene una titolazione diversa, come quello di San Giacomo apostolo, o quello di Santa Maria della Foresta a Rieti.

Questi dati non si possono tradurre in percentuali, non essendo stata completata la schedatura. Si nota comunque, anche nella prevalenza di santuari mariani, la tendenza a proporre come santuario anche edifici legati al culto di santi più recenti: da Lucia Filippini a Montefiascone, a Maria Goretti, a Teresa del Bambin Gesù.

Si potrebbe, e si dovrà, argomentare sulla specificazione delle titolazioni mariane: prevalenza della Madonna delle Grazie, ma anche del Soccorso, Liberatrice, della Delibera, del Buon Consiglio. A Montefiascone c'è un santuario della Madonna Pellegrina, e a san Vittorino si registra il santuario della Madonna di Fatima.

Un problema che si comincia ad affrontare nei gruppi di ricerca interessati al Lazio è quello della continuità del culto, poco attestata in una regione caratterizzata da culti antichi. L'interruzione del culto sulla tomba di un martire può essere stata determinata dalla traslazione delle reliquie in luoghi più sicuri, all'interno di mura cittadine. Al contrario, si può ipotizzare che un culto si mantenga ad opera del vescovo, quando nell'alto medioevo la sua presenza è forte, per esempio come per san Senzio a Blera; o per la fondazione di un monastero, come per san Primitivo e Nicolò presso *Gabii*, con quanto però si diceva sopra sulla difficoltà di comprendere se la presenza del nome comporti ancora lo stato di «santuario»; o a volte solo la posizione lungo una via di pellegrinaggio quale la Francigena, come per Cristina di Bolsena.

Certo, più forte è il fenomeno delle discontinuità: qui le cause possono essere varie, a cominciare dall'assenza delle condizioni

precedentemente esposte. Un fenomeno non sempre frequente può dare luogo a esiti opposti: la traslazione delle reliquie di un santo da una città a un'altra può determinare l'estinguersi del suo culto dalla prima sede, con la sua ripresa nella nuova: è il caso di san Magno di Fondi, successivamente traslato, secondo la leggenda, prima a Veroli nel secolo IX, poi ad Anagni. O forse in età più antica il pellegrino si accontenta di venerare la tomba, mentre successivamente ha bisogno di un più completo supporto di apparati e di riferimenti? È difficile pronunciarsi su questo punto, tanto più che dopo le riflessioni di Luigi Canetti molti di noi si sono confermati nell'ipotesi che la forma di culto santuariale sia qualcosa di più rispetto al semplice culto santorale, anche se questo si svolge presso la tomba del santo. C'è un *quid* che distingue l'uno dall'altro, e forse vi dovremo tornare, se proprio esso determina la connotazione del culto santuariale.

Uno studio per aree non potrà prescindere dalla considerazione delle varie tipologie santuariali, se cioè esse siano caratterizzate dalla tomba di un martire, o di un santo, o legate a manifestazioni epifaniche di varia natura.

Postille a un'impresa «in itinere»

di *Sofia Boesch Gajano*

Non è facile proporre una riflessione su un libro che ha visto una così grande ricchezza di ricerche. Prima di tentare di assolvere al compito, voglio esprimere un ringraziamento vivissimo a Giorgio Cracco, che ha promosso e animato il convegno che è alla base di questo libro. Esso costituisce una tappa fondamentale nella storia della nostra ricerca collettiva sui santuari cristiani d'Italia e conferma la fecondità dell'impostazione complessiva del progetto e degli itinerari che esso ha indicato e perseguito, con la felice dialettica fra momenti di riflessione metodologica e storiografica generale, discussioni 'tecniche', confronti fra esperienze di ricerca in ambiti territoriali diversi e fra problemi generali e particolari. Introduco allora le mie brevi considerazioni con qualche riferimento a questo nostro comune percorso.

La storia di ogni luogo sacro si pone al crocevia tra la sua specifica identità e il problema generale della sacralizzazione dello spazio nelle sue principali manifestazioni: forme di sacralizzazione dovute alla presenza e all'azione umana, luoghi segnati da presenze sante e santificanti; riconoscimento – da parte di singoli, gruppi, intere collettività – a luoghi specifici di una peculiare idoneità alle manifestazioni del divino e al rapporto fra l'uomo e la divinità. Il problema, campo privilegiato di ricerca delle scienze sociali e in particolare dell'antropologia, è divenuto oggetto di attenzione crescente da parte della storiografia, nelle sue diverse articolazioni disciplinari, dalla storia istituzionale alla storia dell'arte, dalla storia sociale all'agiografia.

Nella linea di questo interesse si colloca il programma di ricerca promosso da André Vauchez su «L'homme, l'espace et le sacré dans le monde méditerranéen»: il seminario tenutosi all'École

Française de Rome sul tema «Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires» ha costituito una felice occasione per un approfondimento della terminologia e delle funzioni, con un proficuo confronto fra culture diverse, greco-romana, celtica, cristiana, islamica, di cui gli atti danno ora conto[1]. Per quanto riguarda il tema specifico della ricerca e dei primi risultati raccolti in questo volume si potrà qui solo rilevare come l'identità del santuario cristiano abbia cominciato a uscire dalla indeterminatezza di semplice luogo sacro, per acquisire connotati specifici legati alla sua origine – con una opportuna messa a punto tipologica –, alla sua funzione religiosa e sociale, al suo inserimento nella rete delle istituzioni ecclesiastiche: un luogo dove si manifesta – nella costruzione e nelle pratiche devozionali – una religiosità più direttamente esperita, fruita e gestita da coloro che non sono 'professionisti del sacro'.

Il confronto a tutto campo con il problema delle forme di sacralizzazione dello spazio ha fatto emergere contestualmente la possibilità di arricchire questa preziosa tela di fondo con un ricamo più particolareggiato, che potesse – una volta completato– offrire risposte più sicure ai quesiti generali. È nato così il progetto di censimento dei santuari cristiani d'Italia. L'elaborazione del questionario per la raccolta dei dati relativi a ogni singolo santuario – avvenuta attraverso una serie di incontri scientifici – ha costituito la prima tappa della ricerca vera e propria, con l'individuazione, attraverso una molteplicità di parametri, geofisici, istituzionali, storico-artistici, socio-antropologici, devozionali, degli elementi costitutivi dell'identità dei santuari, essenziale per potere procedere al censimento stesso.

L'organizzazione della ricerca su base regionale ha poi consentito un'ulteriore messa a punto delle modalità della ricerca, a partire dalla costruzione della lista dei santuari da censire, con l'approfondimento, nella specificità dei singoli contesti, del concetto stesso e della funzione del santuario in rapporto ad altri luoghi sacri, per proseguire con l'individuazione delle fonti

[1] A. VAUCHEZ (ed), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome 2000.

archivistiche, e più ancora della loro possibile conservazione in sede locale o centrale, e di altre testimonianze scritte, archeologiche o monumentali, utili per l'identificazione dei luoghi e per la storia di breve o di lungo periodo del santuario stesso, che, come dirò meglio tra poco, può avere cambiato destinazione e funzione nel corso dei secoli.

Il convegno tenutosi presso il centro di studi micaelici e garganici – e dunque presso uno dei santuari più famosi e affascinanti d'Italia e d'Europa –, promosso da Giorgio Otranto, ha fornito un luogo di confronto relativamente alle prime esperienze di ricerche a livello regionale, con particolare attenzione all'Italia centro-meridionale, e con riferimenti alle altre regioni, senza trascurare di nuovo l'approfondimento di aspetti generali. Nel corso di quell'incontro erano infatti già emersi i primi problemi, la cui rielaborazione finale, a ricerca terminata, con il panorama complessivo della rete santuariale su tutto il territorio italiano, offrirà un contributo molto significativo per la storia religiosa, istituzionale e sociale della penisola.

Ricordo come particolarmente importanti: il problema delle fonti, della loro reperibilità, delle modalità del loro utilizzo e della loro analisi ai fini del censimento; il problema della dislocazione territoriale in rapporto al paesaggio naturale e a quello demico – in particolare il rapporto fra città e campagna –, e alla varietà di funzioni religiose e sociali, alle forme di 'competizione' e di 'complementarità'; e infine il problema delle trasformazioni istituzionali, che possono portare a un'evoluzione delle funzioni di uno stesso luogo di culto: con la perdita della funzionesantuariale (per esempio nel caso di santuari martiriali 'inglobati' nelle chiese vescovili) o viceversa con l'acquisizione di quella funzione a seguito di un evento particolare (miracolo, apparizione o rinvenimento) che accentua la sacralità del luogo e contribuisce a trasformarne in tutto o in parte l'identità.

Il convegno di Sanzeno voleva in primo luogo completare il panorama delle ricerche per quanto riguarda le regioni dell'Italia settentrionale, presentate in modo più rapido al precedente incontro garganico, e offrire un aggiornamento per quanto riguarda le altre regioni. In realtà ha testimoniato l'avanzamento

complessivo del censimento e soprattutto ha segnato, come sopra dicevo, una tappa fondamentale della ricerca per quanto riguarda la riflessionesu problemi storici di ordine generale. In primo luogo ha confermato inequivocabilmente l'interesse dell'osservatorio 'santuariale' per l'evidenziazione della più complessiva storia della società considerata nella molteplicità delle sue dimensioni, dall'organizzazione territoriale alle strutture demiche, dalle istituzioni ecclesiastiche, politiche, amministrative alle forme della vita religiosa e devozionale, dagli aspetti antropologici alle espressioni della cultura artistica.

Rinunciando a ogni esaustività e ben consapevole della soggettività delle scelte, mi limito a sottolineare l'interesse peculiare di alcune tematiche, che possono costituire altrettante piste da seguire nello sviluppo della nostra comune ricerca, così da procedere per successivi approfondimenti con ulteriore raccolta di materiale e messe a punto interpretative.

Mi pare vada notata in primo luogo l'attenzione emersa nei confronti delle fonti: problemi di reperibilità, problemi quantitativi in relazione alle vicende storiche dei territori considerati e delle istituzioni in essa operanti, problemi legati alla loro tipologia – fonti archeologiche, artistiche, votive, fonti scritte con tutte le possibili varianti ormai codificate dalla metodologia storica, ma sempre passibili di nuove integrazioni e problematizzazioni. La documentazione raccolta nel censimento verrà a costituire un prezioso *dossier*, suscettibile di ulteriori analisi a livello micro- o macro-regionale.

Problema sempre presente, anche se a diversi livelli di esplicitazione, è stato quello del 'riconoscimento' del santuario, che si conferma così assolutamente centrale per la nostra ricerca, e non cessa di attirare la nostra attenzione pur dopo le riflessioni dedicate fin dall'inizio al tema. Al di là delle soluzioni di volta in volta adottate dai gruppi di ricerca regionali nello stabilire la lista dei santuari da censire, di grande interesse il fatto che l'oggetto stesso della ricerca abbia avuto bisogno di una attenzione costante: quasi una costante 'sfida' metodologica.

Due punti possono essere ormai dati per acquisiti. Il primo è costituito dall'inadeguatezza delle definizioni giuridiche, che,

ove fossero state accettate, avrebbero portato a una selezione restrittiva, e pertanto del tutto insoddisfacente rispetto alla molteplicità di luoghi di culto sparsi sul territorio italiano che assolvono o hanno assolto a funzioni 'santuariali', cioè di luoghi di culto che per la presenza di immagini, oggetti o memorie di varia natura attirano forme di devozione periodica non legata all'organizzazione del normale ciclo liturgico annuale.

Il secondo punto è dato dall'importanza del 'ciclo di vita' di un santuario, dall'evoluzione storica di ogni luogo di culto e dalle trasformazioni della sua identità, a conferma dell'interesse storico del progetto generale. Esso ha giustamente inserito nel censimento anche i santuari scomparsi – con la necessità di indagini su una molteplicità di testimonianze: dalle cronache alle visite pastorali –; ha prestato attenzione alle stratificazioni cultuali, fondamentali per inquadrare il fenomeno santuariale all'interno del rapporto fra uomo e natura e fra società e gestione del sacro, nella diversità delle articolazioni territoriali e degli influssi di civiltà diverse (per esempio greca e latina nelleregioni meridionali); ha considerato i mutamenti istituzionali, anche nelle loro espressioni artistico-monumentali. Problema particolarmente sensibile per il passaggio dal tardo-antico all'alto medioevo, ben verificato per il Lazio, con l'inglobamento dei santuari martiriali nelle strutture ecclesiastiche diocesane e quindi con l'identità di luogo, ma con il deciso mutamento delle funzioni.

In questo ambito problematico è emerso un altro elemento di interesse generale: l'inserimento di un 'santuario' all'interno di una chiesa, con la possibilità dunque che uno stesso luogo di culto esplichi funzioni diverse. Questo problema ha una 'ricaduta' sul piano concettuale – cos'è un santuario in rapporto a una chiesa? – e su quello storico, nel senso che offre un osservatorio per considerare le trasformazioni del sentire religioso e delle conseguenti devozioni, con l'emergere in una stessa comunità di peculiari esigenze di rapporto con il sacro, che si sviluppano in forme 'complementari' alle normali pratiche liturgiche e sacramentali. Di conseguenza il problema ha una 'ricaduta' anche sulle modalità del censimento, in quanto pone il problema dell'intitolazione stessa del santuario e di conseguenza

della sua identificazione: a riprova della dialettica fra strumenti per la ricerca e ricerca stessa.

Il problema generale dell'identificazione dei santuari è stato inoltre arricchito da un ulteriore elemento: la possibile 'mobilità' del santuario, legata alla trasferibilità dell'oggetto della devozione, che segue, per così dire, le esigenze della comunità di riferimento, ad esempio, nel caso specifico della Calabria, le esigenze della società agricolo-pastorale. Questo ripropone due problemi centrali della ricerca: quello degli strumenti attraverso i quali si determina o si attua la sacralizzazione di un luogo e quello del rapporto fra comunità-natura-sacralità all'interno della lunga diacronia qual'è quella presa in considerazione dalla nostra ricerca. La dimensione complessiva del censimento permetterà di approfondire il nesso fra assetti cultuali, funzioni ecclesiastiche, fruizione sociale.

Il problema che vorrei definire sinteticamente del rapporto fra ambiente naturale, società (considerata nella molteplicità dei suoi aspetti, da quelli antropologici a quelli economici) e culti, luoghi, oggetti, riti, devozioni, costituisce lo sfondo comune delle ricerche svolte su base regionale, che sin qui hanno offerto molti elementi di riflessione. Le caratteristiche geografiche non meno che le vicende storiche complessive, all'interno delle quali si colloca lo sviluppo urbano e il rapporto che si instaura fra città e campagna, influenzano profondamente la tipologia dei luoghi di culto, come prova il panorama degli Abruzzi. Ai tanti santuari legati a eventi particolari, che coinvolgono sia individui che gruppi, si affiancano santuari più collegati a emergenze collettive derivanti dalla configurazione morfologica della regione e dunque a una collocazione in territori 'ad alto rischio' – con i relativi miracoli collettivi di protezione contro i pericoli di devastazione dovuti alla lava e ai terremoti –, come nel caso della Sicilia, o a eventi particolari, come le grandi epidemie.

Tra gli obiettivi finali della ricerca vi è certamente quello di costruire una mappa tipologica dei santuari, utilizzando diversi parametri. Una prima diversificazione tipologica appare fin da ora evidente: tutti i dati raccolti parlano a favore di un'altissima percentuale di santuari dedicati alla Madonna. Se questo

dato appare largamente scontato, perché appaia in tutta la sua rilevanza storico-religiosa bisognerà farlo interagire con altri elementi: in primo luogo quello cronologico, in relazione all'origine del santuario o alla sua reintitolazione, con dedicazioni sostitutive o più spesso aggiuntive; in secondo luogo quello geografico, per individuare, a partire dall'ubicazione, possibili forme di 'concorrenza' o di 'complementarità', cui ho già fatto sopra riferimento.

Con queste considerazioni si apre la via a quella rivisitazione del rapporto fra geografia 'fisica', geografia religiosa e geografia politica che dovrebbe costituire, a mio avviso, uno degli obiettivi della riflessione, che potrà essere compiuta sui dati del censimento. All'interno di questa rivisitazione storico-geografica un ruolo importante potrebbero giocare i santuari 'di confine', da considerare un osservatorio privilegiato per approfondire le articolazioni dell'Italia uscendo da un'ottica strettamente istituzionale.

Sto forse correndo troppo avanti. I risultati sono già tanti e ci confortano nel cammino che i diversi gruppi e ciascuno di noi devono ancora fare per completare il censimento e contribuire così alla conclusione della ricerca collettiva. Il materiale che stiamo raccogliendo sarà una miniera per ulteriori percorsi di ricerca. Nuove domande potranno diventare oggetto di un altro, prossimo seminario. Ma intanto i contributi raccolti in questo volume offrono qualcosa di più degli Atti di due convegni (quello di San Michele al Gargano e quello di Sanzeno): disegnano infatti, seppure in maniera tutt'altro che esaustiva, un panorama del fenomeno santuariale che tocca, per la prima volta, tutte le regioni d'Italia: un volume, quindi, destinato a restare.

Indice dei luoghi sacri

a cura di *Anna Zangarini*

I luoghi sacri sono stati suddivisi in quattro tipologie (cristologici, mariani, santorali, altri), all'interno delle quali l'ordine è determinato dall'iniziale del primo o, nel caso di omonimie, del secondo elemento distintivo (apposizione, nome proprio o località), che segue la titolazione generica, della quale non si è tenuto conto (ad es. Maria Santissima della Catena e Santa Maria della Catena sono indicizzati tra i santuari mariani alla lettera C, e ordinati secondo l'iniziale della località in cui si trovano).

Non sono stati indicizzati luoghi o soggetti di culto quando nel testo non viene indicata la località in cui essi si trovano, e viceversa; infine, non sono stati indicizzati i luoghi di culto pagani.

Luoghi sacri cristologici

Luoghi sacri mariani

A

D

E

F

G

I

L

M

Q

R

T

U

Luoghi sacri santorali

G

I

L

M

N

O

P

Q

R

S

Altri luoghi sacri

Pubblicazioni
dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Annali

XVIII	1992
XIX	1993
XX	1994
XXI	1995
XXII	1996
XXIII	1997
XXIV	1998
XXV	1999
XXVI	2000

Quaderni

1. Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914, a cura di *Ettore Passerin D'Entrèves* e *Konrad Repgen*
2. Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920, a cura di *Leo Valiani* e *Adam Wandruszka*
3. I poteri temporali dei vescovi in Italia e Germania nel Medioevo, a cura di *Carlo Guido Mor* e *Heinrich Schmidinger*
4. Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea, a cura di *Hubert Jedin* e *Paolo Prodi*
5. Il liberalismo in Italia e in Germania dalla rivoluzione del '48 alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Nicola Matteucci*
6. Austria e province italiane 1815-1918: potere centrale e amministrazioni locali. III Convegno storico italo-austriaco, a cura di *Franco Valsecchi* e *Adam Wandruszka*
7. La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo. Strutture e tendenze di storia costituzionale prima e dopo Maria Teresa, a cura di *Pierangelo Schiera*
8. Le città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*
9. Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento, a cura di *Laetitia Boehm* e *Ezio Raimondi*

10. Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e in Germania, a cura di *Raoul Manselli* e *Josef Riedmann*

11. La transizione dall'economia di guerra all'economia di pace in Italia e in Germania dopo la prima guerra mondiale, a cura di *Peter Hertner* e *Giorgio Mori*

12. Il nazionalismo in Italia e in Germania fino alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Franco Valsecchi*

13. Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e in Germania, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*

14. Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*

15. Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia, a cura di *Umberto Corsini* e *Konrad Repgen*

16. Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma, a cura di *Paolo Prodi* e *Peter Johanek*

17. Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani, a cura di *Cesare Mozzarelli* e *Giuseppe Olmi*

18. Le visite pastorali. Analisi di una fonte, a cura di *Umberto Mazzone* e *Angelo Turchini*

19. Romani e Germani nell'arco alpino (secoli VI-VIII), a cura di *Volker Bierbrauer* e *Carlo Guido Mor*

20. La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*

21. Fascismo e nazionalsocialismo, a cura di *Karl Dietrich Bracher* e *Leo Valiani*

22. Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento, a cura di *Gustavo Corni* e *Pierangelo Schiera*

23. Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni, a cura di *Umberto Corsini* e *Rudolf Lill*

24. Crisi istituzionale e teoria dello stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale, a cura di *Gustavo Gozzi* e *Pierangelo Schiera*

25. L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo, a cura di *Renato Bordone* e *Jörg Jarnut*

26. Fisco religione Stato nell'età confessionale, a cura di *Hermann Kellenbenz* e *Paolo Prodi*

27. La «Conta delle anime». Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze, a cura di *Gauro Coppola* e *Casimira Grandi*

28. L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, a cura di *Ovidio Capitani* e *Jürgen Miethke*

29. Enciclopedia e sapere scientifico. Il diritto e le scienze sociali nell'Enciclopedia giuridica italiana, a cura di *Aldo Mazzacane* e *Pierangelo Schiera*

30. Statuti città territori in Italia e Germania tra Medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*

31. Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca, a cura di *Rudolf Lill* e *Francesco Traniello*

32. I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e in Germania tra Ottocento e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*

33. Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento, a cura di *Adriano Prosperi* e *Wolfgang Reinhard*

34. Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*

35. Il secolo XI: una svolta?, a cura di *Cinzio Violante* e *Johannes Fried*

36. Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania, a cura di *Marco Meriggi* e *Pierangelo Schiera*

37. L'organizzazione del territorio in Italia e Germania: secoli XIII-XIV, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*

38. Le minoranze fra le due guerre, a cura di *Umberto Corsini* e *Davide Zaffi*

39. Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini, Anthony Molho* e *Pierangelo Schiera*

40. Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, a cura di *Paolo Prodi*

41. Regioni di frontiera nell'epoca dei nazionalismi. Alsazia e Lorena / Trento e Trieste, 1870-1914, a cura di *Angelo Ara* e *Eberhard Kolb*

42. Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*

43. Il luogo di cura nel tramonto della monarchia d'Asburgo. Arco alla fine dell'Ottocento, a cura di *Paolo Prodi* e *Adam Wandruszka*

44. Strutture e trasformazioni della signoria rurale nei secoli X-XIII, a cura di *Gerhard Dilcher* e *Cinzio Violante*

45. Il concilio di Trento e il moderno, a cura di *Paolo Prodi* e *Wolfgang Reinhard*

46. Centralismo e federalismo tra Otto e Novecento. Italia e Germania a confronto, a cura di *Oliver Janz, Pierangelo Schiera* e *Hannes Siegrist*

47. Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza, a cura di *Nestore Pirillo*

48. Comunicazione e mobilità nel Medioevo. Incontri fra il Sud e il Centro dell'Europa (secoli XI-XIV), a cura di *Siegfried De Rachewiltz* e *Josef Riedmann*

49. Per una banca dati delle visite pastorali italiane. Le visite della diocesi di Trento (1537-1940), a cura di *Cecilia Nubola*

50. Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVII secolo, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*

51. Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna, a cura di *Silvana Seidel Menchi*, *Anne Jacobson Schutte* e *Thomas Kuehn*

52. Amministrazione, formazione e professione: gli ingegneri in Italia tra Sette e Ottocento, a cura di *Luigi Blanco*

53. Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo, a cura di *Silvana Seidel Menchi* e *Diego Quaglioni*

54. Gli intellettuali e la Grande guerra, a cura di *Vincenzo Calì*, *Gustavo Corni* e *Giuseppe Ferrandi*

55. L'uso del denaro. Patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia (secoli XV-XVIII), a cura di *Alessandro Pastore* e *Marina Garbellotti*

56. Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Kaspar Elm*

57. Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XV al XVIII secolo, a cura di *Silvana Seidel Menchi* e *Diego Quaglioni*

Monografie

1. Il mais nell'economia agricola lombarda (dal secolo XVII all'unità), di *Gauro Coppola*

2. Potere e costituzione a Vienna tra Sei e Settecento. Il «buon ordine» di Luigi Ferdinando Marsili, di *Raffaella Gherardi*

3. Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, di *Paolo Prodi*

4. Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II, di *Gustavo Corni*

5. Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento, di *Pierangelo Schiera*

6. Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento, di *Roberto Bizzocchi*

7. L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno, di *Nestore Pirillo*

8. Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo, di *Daniele Montanari*

9. Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento, di *Gustavo Gozzi*

10. I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna, 1861-1918, di *Sergio Benvenuti*

11. Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di S. Pelagia, di *Gianvittorio Signorotto*

12. La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese, di *Edoardo Tortarolo*

13. La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna, di *Miriam Turrini*

14. Stato e funzionari nella Francia del Settecento: gli «ingénieurs» des ponts et chaussées», di *Luigi Blanco*

15. Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'occidente, di *Paolo Prodi*

16. Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco, di *Andrea Orsucci*

17. L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna, di *Giuseppe Olmi*

18. Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli tra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar, di *Emma Fattorini*

19. Legislazione e riforme nel Trentino del Settecento. Francesco Vigilio Barbacovi tra assolutismo e illuminismo, di *Maria Rosa Di Simone*

20. Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581), di *Cecilia Nubola*

21. La sfida delle riforme. Costituzione politica nel liberalismo prussiano (1850-1866), di *Anna Gianna Manca*

22. Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna, di *Roberto Bizzocchi*

23. Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa, di *Angela De Benedictis*

24. Il governo dell'esistenza. Organizzazione sanitaria e tutela della salute pubblica in Trentino nella prima metà del XIX secolo, di *Rodolfo Taiani*

25. La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini, di *Fulvio De Giorgi*

26. Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane, di *Carla De Pascale*

27. Il corpo eloquente. Identificazione del giurista nell'Italia liberale, di *Pasquale Beneduce*

28. La giustizia ai confini. Il principato vescovile di Trento agli inizi dell'età moderna, di *Marco Bellabarba*

29. Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano, di *Angelo Turchini*

30. Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra Otto e Novecento, di *Maurizio Ricciardi*

31. La fine della 'grande illusione'. Uno storico europeo tra guerra e dopoguerra, Henri Pirenne (1914-1923). Per una rilettura della «Histoire de l'Europe», di *Cinzio Violante*

32. La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel, di *Emanuele Cafagna*

33. Il «Bauernführer» Michael Gaismair e l'utopia di un repubblicanesimo popolare, di *Aldo Stella*

34. Matrimoni di antico regime, di *Daniela Lombardi*

35. Il fisco in una statualità divisa. Impero, principi e ceti in area trentino-tirolese nella prima età moderna, di *Marcello Bonazza*

Contributi / Beiträge

1. Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: Il Medioevo / Das Mittelalter. Ansichten, Stereotypen und Mythen im neunzehnten Jahrhundert: Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Reinhard Elze - Pierangelo Schiera*

2. L'Antichità nell'Ottocento / Die Antike im neunzehnten Jahrhundert, a cura di/hrsg. von *Karl Christ - Arnaldo Momigliano*

3. Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania / Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, a cura di/hrsg. von *August Buck - Cesare Vasoli*

4. Immagini a confronto: Italia e Germania dal 1830 all'unificazione nazionale / Deutsche Italienbilder und italienische Deutschlandbilder in der Zeit der nationalen Bewegungen (1830-1870), a cura di/hrsg. von *Angelo Ara - Rudolf Lill*

5. Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller in seiner Zeit: die Entstehung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Pierangelo Schiera - Friedrich Tenbruck*

6. Gustav Schmoller oggi: lo sviluppo delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller heute: Die Entwicklung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Michael Bock - Harald Homann - Pierangelo Schiera*

7. Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica / Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive, a cura di/hrsg. von *Walter Euchner - Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*

8. Aria, terra, acqua, fuoco: i quattro elementi e le loro metafore / Luft, Erde, Wasser, Feuer: die vier Elemente und ihre Metaphern, a cura di/hrsg. von *Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*

9. Identità territoriali e cultura politica nella prima età moderna / Territoriale Identität und politische Kultur in der Frühen Neuzeit, a cura di/hrsg. von *Marco Bellabarba - Reinhard Stauber*

10. L'istituzione parlamentare nel XIX secolo. Una prospettiva comparata / Die parlamentarische Institution im 19. Jahrhundert. Eine Perspektive im Vergleich, a cura di/hrsg. von *Anna Gianna Manca - Wilhelm Brauneder*

11. Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo ed età moderna / Krimi-

nalität und Justiz in Deutschland und Italien. Rechtspraktiken und gerichtliche Diskurse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, a cura di/hrsg. von *Marco Bellabarba - Gerd Schwerhoff - Andrea Zorzi*

Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient

1. Faschismus und Nationalsozialismus, hrsg. von *Karl Dietrich Bracher - Leo Valiani*, Berlin 1991
2. Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters, hrsg. von *Reinhard Elze - Gina Fasoli*, Berlin 1991
3. Statuten Städte und Territorien zwischen Mittelalter und Neuzeit in Italien und Deutschland, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1992
4. Finanzen und Staatsräson in Italien und Deutschland in der frühen Neuzeit, hrsg. von *Aldo De Maddalena - Hermann Kellenbenz*, Berlin 1992
5. Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern, hrsg. von *Rudolf Lill - Francesco Traniello*, Berlin 1993
6. Die Neue Welt im Bewußtsein der Italiener und der Deutschen des 16. Jahrhunderts, hrsg. von *Adriano Prosperi - Wolfgang Reinhard*, Berlin 1993
7. Fiskus, Kirche und Staat im konfessionellen Zeitalter, hrsg. von *Hermann Kellenbenz - Paolo Prodi*, Berlin 1995
8. Hochmittelalterliche Territorialstrukturen in Deutschland und Italien, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1996
9. Die Wirtschaft der Lombardei als Teil Österreichs. Wirtschaftspolitik, Außenhandel und industrielle Interessen 1815-1859, von *Rupert Pichler*, Berlin 1996
10. Die Minderheiten zwischen den beiden Weltkriegen, hrsg. von *Umberto Corsini - Davide Zaffi*, Berlin 1997

11. Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents, von *Paolo Prodi*, Berlin 1997

12. Grenzregionen im Zeitalter der Nationalismen. Elsaß-Lothringen / Trient-Triest, 1870-1914, hrsg. von *Angelo Ara - Eberhard Kolb*, Berlin 1998

13. Staatsräson und Eigennutz. Drei Studien zur Geschichte des 18. Jahrhunderts, von *Klaus-Peter Tieck*, Berlin 1998

14. Strukturen und Wandlungen der ländlichen Herrschaftsformen vom 10. zum 13. Jahrhundert. Deutschland und Italien im Vergleich, hrsg. von *Gerhard Dilcher - Cinzio Violante*, Berlin 2000

15. Zentralismus und Föderalismus im 19. und 20. Jahrhundert. Deutschland und Italien im Vergleich, hrsg. von *Oliver Janz - Pierangelo Schiera - Hannes Siegrist*, Berlin 2000

16. Das Konzil von Trient und die Moderne, hrsg. von *Paolo Prodi - Wolfgang Reinhard*, Berlin 2001